PERKINS LIBRARY

Duke University

Rare Books

275c

275c

EXAMEN

DU

MATÉRIALISME;

OU

RÉFUTATION DU SYSTÉME DE LA NATURE.

Par M. BERGIER, Docteur en Théologie, Chanoine de l'Eglise de Paris, de l'Académie des Sciences, Belles-Lettres & Arts de Besançon.

An Natura mentis & cogitationis expers hæc efficere potuit; quæ non modò ut fierent ratione eguerunt, sed intelligi qualia sint sine summâ ratione non possunt? Cicero, de Nat. Deor. l. 2 n. 115.

TOME PREMIER.

Deux Volumes *in*-12 reliés, 6 liv.

A PARIS,

Chez HUMBLOT, Libraire, rue S. Jacques, entre la rue du Plâtre & celle des Noyers, près S. Ives.

M. DCC. LXXI.

Avec Approbation & Privilège du Roi.

ŒUVRES

De M. BERGIER, qui se trouvent chez HUMBLOT, *Libraire.*

APOLOGIE de la Religion Chrétienne, contre l'Auteur du Christianisme dévoilé, 2 vol. *in*-12. 6 l.

La Certitude des preuves du Christianisme; ou Réfutation de l'Examen critique des Apologistes de la Religion Chrétienne, avec la réponse aux Conseils raisonnables, 1 vol. *in*-12. 3 l.

La Réponse aux Conseils raisonnables, *séparé.* 15 s.

Réponse à la Lettre insérée dans le Recueil Philosophique, au sujet du Livre intitulé : *La Certitude des Preuves du Christianisme.* 12 s.

Le Déisme réfuté par lui même : ou Examen des principes d'incrédulité répandus dans les divers Ouvrages de M. Rousseau, 1 vol. *in*-12. 3 l.

Origine des Dieux du Paganisme, & le sens des Fables, découvert par une explication suivie des Poésies d'Hésiode, 2 vol. *in*-12. 6 l.

Les Elémens primitifs des Langues découverts par la comparaison des racines de l'Hébreu, du Grec, du Latin & du François, 1 vol. *in*-12. 2 l. 10 s.

Discours qui a remporté le prix d'Eloquence de l'Académie de Besançon, sur cette question : *Combien les Mœurs donnent de lustre aux talens*, une brochure. 8 s.

Examen du Matérialisme; ou Réfutation du Système de la Nature, 2 vol. *in*-12. 6 l.

E
R5A
B498
t. 1

AVERTISSEMENT.

DANS les divers Ouvrages que l'Auteur de celui-ci a donnés précédemment au Public, il s'eſt attaché principalement à combattre le Déiſme; c'étoit alors l'hypothèſe enſeignée dans preſque tous les livres écrits contre la Religion. Pluſieurs principes que l'on a eu lieu d'y remarquer, annonçoient aſſez clairement que les Philoſophes n'en demeureroient pas là, qu'ils ne tarderoient pas de profeſſer l'Athéiſme formel & le Matérialiſme pur. On avoit prévu cette progreſſion, & la publication du *Syſtême de la Nature* ne doit pas nous ſurprendre. Les Apologiſtes de la Religion, attentifs à ſuivre la marche des Incrédules, ont dû attendre que ce monſtrueux ſyſtême eût paru pour

le réfuter; s'ils l'eussent fait plutôt, on les auroit peut-être accusés d'attaquer une opinion que personne ne pensoit à soutenir.

Ce Livre, prétendu Original, n'est cependant nouveau ni pour le fond ni pour la forme; c'est toujours l'hypothèse des Epicuriens & de Spinosa; la plus grande partie n'est qu'une copie & une répétition suivie, de la *Contagion sacrée*, publiée sous le nom de Trenchard, & de l'*Essai sur les Préjugés*, attribué à du Marsais: on y retrouvera la plupart des objections & des invectives que nous avons déja relevées dans la *Réfutation du Christianisme dévoilé*; la Morale est la même que celle du livre de l'*Esprit*.

Pour répondre à cette production, à laquelle les Philosophes ont fait le plus grand accueil, nous garderons la même méthode que dans les Ouvrages précédens; nous nous attacherons à suivre exactement notre Auteur; nous conserverons même,

autant qu'il ſera poſſible, tous les titres des Chapitres. Comme ſon ſyſtême eſt lié dans ſes différentes parties juſqu'à un certain point, & autant que des abſurdités peuvent l'être, ſi l'on parvient à l'arrêter au principe d'où il eſt parti, & à en prouver la fauſſeté, toutes les conſéquences qu'il a tirées tombent d'elles-mêmes. Son grand artifice a été de ſuppoſer toujours ce qui eſt en queſtion, de donner continuellement pour démontré ce qui eſt évidemment faux & abſurde; nous n'imiterons point ce procédé inſidieux; nous cherchons de bonne foi la vérité, & nous n'avons d'autre intérêt que de la faire connoître.

On auroit pu inſiſter davantage ſur les principes d'anarchie & d'indépendance que l'Auteur a répandus dans ſon Ouvrage, & ſur les déclamations qu'il s'eſt permiſes contre le pouvoir ſouverain en général; mais ce n'eſt point à nous, c'eſt aux Magiſtrats de réprimer de pareils excès; & déja le Syſtême de la Nature a

éprouvé la sévérité de leurs arrêts. Nous ne cherchons point à exciter l'indignation publique contre des Ecrivains que nous plaignons, sans les craindre ni les haïr; leurs maximes ne peuvent faire aucune impression sur les esprits raisonnables.

Ce seroit suivre un très-mauvais exemple, que de montrer, comme les Incrédules, de la passion & de l'humeur. Nous soutenons la cause de Dieu & de l'humanité; à la vue de si grands intérêts, toute prévention personnelle, tout motif particulier doivent disparoître. Que l'Auteur du *Système de la Nature* soit mort ou vivant, François ou Etranger, connu ou supposé, célèbre ou obscur, tout cela est égal: c'est le Livre seul que nous examinons; il importe fort peu de sçavoir de quelle main il est parti. Ce Philosophe nous invite à interroger la Nature, la raison, l'expérience; nous tâcherons de suivre ce conseil plus fidélement qu'il n'a fait lui-même.

Il sera difficile de rendre agréables des discussions métaphysiques & abstraites sur la nature des êtres, qui sont l'objet du premier Volume, & sur-tout des premiers Chapitres: Dans une matiere si obscure, il n'est pas aisé d'être toujours clair. Le Lecteur judicieux ne nous imputera point un défaut, qu'il ne dépend pas de nous d'éviter. Ceux qui ont eu assez de courage pour lire en entier le *Système de la Nature*, n'auront pas à essuyer un travail plus fatigant pour en suivre la réfutation. Nous aurions souhaité de pouvoir l'abréger davantage; mais nous avons affaire à des adversaires pointilleux, qui nous accuseroient de passer sous silence des objections essentielles: nous aimons mieux nous exposer à l'ennui des répétitions, qu'au soupçon d'infidélité.

Pour avoir une idée générale du Livre que nous réfutons, l'on pourra se borner à lire le Chapitre XVIIe de la premiere Partie, & le XIVe de la seconde.

Ce nouvel Ouvrage, selon l'ordre des matieres, doit être placé à la tête de ceux qui l'ont précédé, & former avec eux un cours de Religion à-peu-près complet, quoique très-abrégé.

TABLE
DES CHAPITRES
ET
DES MATIERES

Contenus dans le Tome premier.

PREMIERE PARTIE.

De la Nature & de ſes Loix. De l'Homme. De l'Ame & de ſes Facultés. Du Dogme de l'Immortalité. Du Bonheur.

CHAPITRE PREMIER.

De la Nature.

§. 1. DÉFINITION *de la Nature : c'eſt la matiere ſeule.* Page 1
§. 2. *Utilité de l'Athéiſme fauſſement prétendue.* 5

CHAPITRE II.

Du Mouvement & de ſon origine.

§. 1. *Fausses idées que l'Auteur donne de la matiere & du mouvement.* 12
§. 2. *Le mouvement n'eſt point eſſentiel à la matiere.* 16
§. 3. *Du mouvement de diſſolution.* 24
§. 4. *De la Gravitation.* 27
§. 5. *De l'Attraction.* 31
§. 6. *De la Fermentation.* 54
§. 7. *La pourriture peut-elle engendrer des animaux?* 38
§. 8. *Le mouvement n'eſt point une ſuite des propriétés de la matiere.* 41
§. 9. *La matiere & le mouvement ne ſont pas éternels. De la communication du mouvement à l'infini.* 43
§. 10. *Faux raiſonnemens de l'Auteur.* 50

CHAPITRE III.

De la Matiere, de ſes combinaiſons différentes, & de ſes mouvemens divers, ou de la marche de la Nature.

§. 1. *Vaines tentatives des Philoſophes pour connoître les premiers principes des choſes.* 55
§. 2. *En quel ſens la matiere eſt hétérogene.* 59
§. 3. *Le mouvement ne produiroit rien, s'il n'étoit pas dirigé par une Intelligence.* 64

CHAPITRE IV.

Des Loix du mouvement communes à tous les êtres de la Nature. De l'Attraction & de la Répulsion. De la Force d'inertie. De la Nécessité.

§. 1. *Les loix générales du mouvement supposent qu'il est accidentel à la matiere.* 67
§. 2. *Il peut y avoir des effets surnaturels.* 71
§. 3. *Attraction supposée sans preuve. Il y a un but dans la Nature.* 72
§. 4. *La force d'inertie est un abus des termes.* 76
§. 5. *La nécessité suppose que tous les êtres sont passifs.* 79
§. 6. *Idée de la nécessité.* 82
§. 7. *Elle est combattue par les Sceptiques & par les Epicuriens.* 87

CHAPITRE V.

De l'Ordre & du Désordre; de l'Intelligence; du Hasard.

§. 1. *Notion de ces différens objets.* 91
§. 2. *Est-il nécessaire de connoître tous les desseins d'un ouvrier, pour sçavoir s'il y a de l'ordre dans son ouvrage ?* 96
§. 3. *Les idées de l'ordre, &c. ne sont point arbitraires; la nécessité n'y fait rien.* 100
§. 4. *Il peut y avoir des monstres, des prodiges, des miracles.* 106
§. 5. *L'ordre moral est fondé sur l'ordre physique.* 111

§. 6. *L'ordre eſt l'ouvrage de l'Intelligence.* 114
§. 7. *Néceſſité d'une premiere cauſe intelligente.* 119

CHAPITRE VI.

De l'Homme ; de ſa Diſtinction en homme phyſique & en homme moral ; de ſon Origine.

§. 1. *DANGER de dégrader l'homme.* 125
§. 2. *Il eſt le principe de ſes mouvemens.* 128
§. 3. *Nous diſtinguons en nous les mouvemens ſpontanés d'avec ceux qui ne le ſont pas.* 132
§. 4. *L'ame nous eſt connue par ſes opérations.* 136
§. 5. *De la nature de l'homme & de ſon origine.* 140
§. 6. *Il eſt l'ouvrage d'une cauſe intelligente.* 143
§. 7. *L'homme ni l'Univers ne ſont pas éternels.* 148

CHAPITRE VII.

De l'Ame & de ſa Spiritualité.

§. 1. *PREUVES de la ſpiritualité de l'ame.* 154
§. 2. *Sa Nature n'eſt pas plus inconnue que celle de la matiere.* 160
§. 3. *L'eſprit ſeul eſt actif.* 163
§. 4. *Objections & réponſes.* 168
§. 5. *Le Syſtême de la Spiritualité eſt plus intelligible que le Matérialiſme.* 174

CHAPITRE VIII.

Des Facultés intellectuelles; ſont-elles toutes dérivées de la faculté de ſentir?

§. 1. *Du ſentiment ou de la ſenſation.* 180
§. 2. *La matiere en eſt incapable.* 184
§. 3. *L'Auteur lui attribue toutes les qualités de l'eſprit.* 187
§. 4. *La penſée eſt indiviſible.* 191
§. 5. *La matiere ne peut ſe modifier ni ſe mouvoir. De la mémoire & de l'imagination.* 195
§. 6. *Du jugement, de la volonté, des paſſions, de l'entendement.* 199
§. 7. *L'Auteur avoue que ſon ſyſtême eſt inconcevable.* 205

CHAPITRE IX.

De la diverſité des Facultés intellectuelles; dépendent-elles des cauſes phyſiques, ainſi que les facultés morales? Principes naturels de la Sociabilité, de la Morale & de la Politique.

§. 1. *L'ORDRE moral eſt fondé ſur la nature des choſes.* 209
§. 2. *Le tempérament n'impoſe à l'homme aucune néceſſité.* 212
§. 3. *Principes de la Morale. Idée du vice & de la vertu.* 218

§. 4. *Contradictions de la morale des Matérialistes.* 230
§. 5. *Principes séditieux sur la politique.* 234
§. 6. *Impuissance des loix sans la Religion.* 238

CHAPITRE X.

Notre ame ne tire-t-elle aucune idée d'elle-même ? Que doit-on penser des idées innées ?

§. 1. *LA spiritualité de l'ame ne dépend point de cette question.* 244
§. 2. *Toutes nos idées ne viennent point des objets extérieurs.* 248
§. 3. *Notre ame est active. Contradictions de l'Auteur.* 251
§. 4. *Il est forcé de reconnoître l'activité de l'ame.* 255
§. 5. *Objections contre les idées innées.* 257
§. 6. *Des sentimens innés.* 260
§. 7. *Les idées abstraites ne sont pas des chimeres.* 262
§. 8. *Consentement unanime de tous les hommes à recevoir certains principes.* 266
§. 9. *Leurs sentimens divers sur la Religion ne prouvent rien.* 270

CHAPITRE XI.

Du Système de la liberté de l'homme.

§. 1. *PREUVES de la liberté.* 273
§. 2. *Elle suppose la sensibilité physique.* 277

§. 3. *La délibération en eſt une preuve.* 279
§. 4. *De même que le choix.* 286
§. 5. *Un crime involontaire n'eſt pas puniſſable.* 288
§. 6. *En cenſurant les mœurs, l'Auteur prouve contre lui-même.* 291
§. 7. *Autres contradictions.* 294
§. 8. *L'amour du bonheur & la néceſſité de la grace ne nuiſent point à la liberté.* 298
§. 9. *Non plus que la prédeſtination.* 301
§. 10. *La néceſſité de conſéquence eſt l'exercice même de la liberté.* 303

CHAPITRE XII.

Conſéquences dangereuſes du Syſtême de la Fatalité.

§. 1. *L'Auteur conſent à être jugé par là.* 308
§. 2. *Dans ce ſyſtême, l'imputation ne peut avoir lieu.* 312
§. 3. *Non plus que les loix.* 314
§. 4. *La moralité d'une action dépend de l'intention & de la liberté.* 317
§. 5. *Déclamation ridicule contre la ſociété. Fauſſe morale.* 319
§. 6. *Ce ſyſtême étouffe les remords.* 323
§. 7. *Il détruit la ſenſibilité & l'induſtrie.* 327
§. 8. *Les Fataliſtes ne ſont point tolérans.* 330
§. 9. *Ils dégradent l'homme.* 333
§. 10. *Ils raſſurent & conſolent les méchans.* 337
§. 11. *Ils déſeſpérent les hommes vertueux.* 339

CHAPITRE XIII.

De l'Immortalité de l'Ame ; du Dogme de la vie future ; des craintes de la Mort.

§. 1. *Preuves de cette immortalité.* 342
§. 2. *Origine prétendue de ce dogme.* 347
§. 3. *L'ame séparée peut penser & souffrir.* 352
§. 4. *La crainte de la mort ne prouve rien.* 357
§. 5. *Cette vérité ne rend point la mort plus terrible.* 359
§. 6. *Elle n'est point nuisible à la société.* 361
§. 7. *Sur l'espérance de la béatitude.* 366
§. 8. *Sur la durée des peines de l'Enfer.* 368
§. 9. *Abus du Dogme de la Résurrection.* 370
§. 10. *Cette croyance n'est point inutile.* 374

CHAPITRE XIV.

L'Education, la Morale & les Loix, suffisent-elles pour contenir les hommes ? Du desir de l'Immortalité. Du Suicide.

§. 1. *Les Matérialistes prétendent refondre l'humanité.* 379
§. 2. *Faux principes sur l'Education.* 383
§. 3. *Sur le Gouvernement.* 385
§. 4. *Sur la Morale.* 388
§. 5. *Contradictions sur le desir de l'Immortalité.* 391
§. 6. *Apologie scandaleuse du Suicide.* 395
§. 7. *Elle suppose la nécessité ou la démence.* 398
§. 8. *Le pacte entre l'homme & la société n'est point*

conditionnel. 401
§. 9. *Le Suicide lui porte préjudice.* 405
§. 10. *Il eſt condamné par le Chriſtianiſme.* 408
§. 11 *Et par l'Auteur lui-même.* 410

CHAPITRE XV.

Des Intérêts des Hommes, ou des idées qu'ils ſe font du Bonheur. L'Homme ne peut être heureux ſans la vertu.

§. 1. *Fausse notion de l'intérêt confondu avec les paſſions.* 414
§. 2. *Contradictions de l'Auteur.* 417
§. 3. *Il juſtifie tous les crimes.* 419
§. 4. *La vertu ne peut être heureuſe en ce monde.* 422
§. 5. *La Religion ne nous défend point de chercher le bonheur.* 425
§. 6. *Le Matérialiſme n'offre que des idées déſolantes.* 427

CHAPITRE XVI.

Les Erreurs des hommes ſur ce qui conſtitue le bonheur, ſont-elles la vraie ſource de leurs maux? Des remédes que l'Auteur a voulu leur appliquer.

§. 1. *Souvent les hommes contrediſent leurs principes.* 431
§. 2. *Mauvaiſe apologie de l'ambition.* 434

§. 3. *Fausses idées sur les fondemens de l'autorité.* 435
§. 4. *Et sur le pouvoir paternel.* 437
§. 5. *La Religion ne rend point l'homme malheureux.* 440
§. 6. *Ni la vertu haïssable.* 443
§. 7. *Fausse accusation contre la Nature.* 445
§. 8. *Et contre la Providence.* 449

CHAPITRE XVII.

Des idées vraies, fondées sur la Raison & la Religion, sont les seuls remédes aux maux des hommes. Récapitulation de cette premiere Partie. Conclusion.

§. 1. *L'UTILITÉ & la nécessité de la Religion prouvée par l'expérience.* 454
§. 2. *La même preuve dépose contre toutes les assertions de l'Auteur.* 456
§. 3. *La Religion seule donne des idées vraies.* 461
§. 4. *Seule elle fournit le remède contre les passions.* 465
§. 5. *Les passions sont la vraie source de nos maux.* 470
§. 6. *Contradictions énormes du Système de la Nature.* 473
§. 7. *Effets que ce livre doit produire.* 488

Fin de la Table du Tome premier.

EXAMEN

EXAMEN

DU

MATÉRIALISME:

OU

RÉFUTATION DU SYSTÉME DE LA NATURE.

****

PREMIERE PARTIE.

De la Nature & de ſes Loix. De l'Homme. De l'Ame & de ſes facultés. Du Dogme de l'Immortalité. Du Bonheur.

CHAPITRE PREMIER.

De la Nature.

§. I.

POUR procéder réguliérement dans l'expoſition d'un ſyſtême, l'ordre exige que l'on commence par fixer l'idée que l'on doit

attacher aux termes principaux dont on eſt obligé de ſe ſervir. L'Auteur ſemble d'abord avoir voulu prendre cette précaution, en expliquant ce que c'eſt que *la Nature*. Cependant il s'eſt écarté dès le premier pas; il fait deux ou trois digreſſions ſur la diſtinction de l'homme phyſique & de l'homme moral, ſur l'analogie qu'il y a entre l'homme & les animaux, ſur les cauſes de nos erreurs, ſur leurs pernicieux effets; il renvoye le point eſſentiel à la fin du Chapitre pour n'en dire que deux mots : tâchons néanmoins de ſaiſir ſa penſée.

« L'Univers, dit-il, ce vaſte aſſemblage » de tout ce qui exiſte, ne nous offre par» tout que de la matiere & du mouvement... » Les différentes eſpéces de matiere, leurs » propriétés, leurs combinaiſons, conſti» tuent les eſſences des êtres. *La Nature*, » dans ſa ſignification la plus étendue, eſt » *le grand tout* qui réſulte de l'aſſemblage » des différentes matieres.... La Nature, » dans un ſens moins étendu, ou conſidérée » dans chaque être, eſt le tout qui réſulte » des propriétés & de la combinaiſon des » matieres particulieres dont cet être eſt » compoſé » (*a*). Pour parler clairement, la Nature c'eſt l'Univers, & l'Univers n'eſt que de la matiere & du mouvement; *il n'exiſte rien au-delà* (*b*).

(*a*) Page 10 & 11. (*b*) Page 1.

Conséquemment l'Auteur avertit que quand il parle de la Nature, il ne prétend point la personnifier; c'est un être abstrait. « Ainsi, poursuit-il, quand je dis que *la Nature veut que l'homme travaille à son bonheur*, j'entens par-là qu'il est de l'essence » d'un être qui sent, qui pense, qui veut, » qui agit, de travailler à son bonheur » (*a*).

Sur ce principe fondamental du système, on doit observer 1°. que le mot *Nature* est, à la vérité, un terme abstrait; mais ce qu'il signifie, le grand tout, l'Univers, n'est point un *être abstrait*, c'est l'assemblage de tout ce qui existe réellement.

2°. L'auteur ne prétend point personnifier la Nature. C'est cependant ce qu'il a fait dans tout son ouvrage; par-tout il met la Nature à la place de Dieu, il lui attribue non-seulement de la force, de l'énergie, de l'action, mais des Loix, des régles, de la prévoyance, de la bonté, quoiqu'il affire en même temps qu'elle n'en a point. Par cet abus continuel des termes, le Lecteur se trouve désorienté depuis le commencement du livre jusqu'à la fin.

3°. Ce n'est donc pas sans raison que l'Auteur a été si laconique dans sa définition de la Nature; s'il y avoit insisté davantage, si le Lecteur se souvenoit toujours

(*a*) Page 11. Essai sur les préjugés, c. 1, p. 2.

que la Nature c'eſt la matiere & rien de plus, il ne comprendroit rien à la plupart des maximes du Matérialiſme. Que ſignifie celle-ci, par exemple : *la Nature veut que l'homme travaille à ſon bonheur ?* C'eſt-à-dire, dès que la matiere eſt arrangée de façon qu'il en réſulte le ſentiment, la penſée, &c. il eſt de ſon eſſence de travailler à ſon bonheur. Mais l'eſſence de la matiere change-t-elle par un nouvel arrangement ? La matiere eſt éternelle & néceſſaire ; c'eſt un principe ſacré chez les Matérialiſtes : ſon eſſence, ſes attributs, ſes propriétés, ſont donc éternels & néceſſaires comme elle. Si l'on raiſonne autrement, l'on tombe en contradiction.

4°. Selon notre Philoſophe, il eſt de l'eſſence de l'homme de travailler à ſon bonheur ; & il a commencé par nous dire que l'homme eſt malheureux, parce qu'il méconnoît la Nature. Il a donc travaillé à ſon malheur malgré ſon eſſence & en dépit de la Nature. Dans tout ce qu'il fait, l'homme eſt enchaîné « par des Loix auxquelles » rien ne peut le ſouſtraire ; il ſubit, ſans » le ſçavoir, les arrêts d'une force univer- » ſelle, qui ne peut revenir ſur ſes pas. Ses » actions viſibles, ainſi que les mouvemens » inviſibles excités dans ſon intérieur, qui » viennent de ſa volonté ou de ſa penſée, » ſont également des effets naturels, des

» ſuites néceſſaires de ſon méchaniſme pro-
» pre & des impulſions qu'il reçoit des êtres
» dont il eſt entouré. Tout ce que nous
» faiſons ou penſons, tout ce que nous
» ſommes & ce que nous ſerons, n'eſt ja-
» mais qu'une ſuite de ce que la Nature
» univerſelle nous a fait : toutes nos idées,
» nos volontés, nos actions ſont des effets
» néceſſaires de l'eſſence & des qualités
» que cette Nature a miſes en nous, &
» des circonſtances par leſquelles elle nous
» oblige de paſſer & d'être modifiés » (*a*).
Telle eſt la doctrine lumineuſe à laquelle on veut nous initier. Si donc *l'homme méconnoît la Nature*, c'eſt la Nature elle-même qui le force à la méconnoître : les raiſonnemens, les harangues, le livre entier de l'Auteur ne la feront point revenir ſur ſes pas.

5°. En partant toujours de la même notion, peut-on attacher un ſens raiſonnable à la plupart de ces expreſſions : *L'homme eſt l'ouvrage de la Nature : ſon organiſation eſt l'ouvrage de la Nature : la Nature envoye l'homme nud & deſtitué de ſecours dans ce monde : les matieres dont la Nature nous a compoſés : la tâche que la Nature nous impoſe*, &c? Dira-t-on ſenſément que l'homme eſt l'ouvrage de l'Univers ou de la matiere, que l'Univers envoye l'homme dans

(*a*) Pages 2 & 3. Eſſai ſur les préjugés, ch. 13, p. 335.

l'Univers, que la matiere nous a compoſés de matiere, qu'elle nous impoſe une tâche, &c? Ce langage eſt moins celui d'un Philoſophe qui raiſonne, que celui d'un malade qui rêve.

On dira ſans doute que l'Auteur s'en ſert pour ſe conformer à l'uſage ordinaire; mais dans l'uſage ordinaire, où l'on admet un Dieu auteur de la Nature, ces expreſſions ont un ſens très-raiſonnable & très-facile à comprendre; dans la bouche d'un Matérialiſte, c'eſt un verbiage inintelligible & abſurde: & nous ſommes condamnés à l'eſſuyer juſqu'à la fin de l'ouvrage.

§. 2.

Si nous en croyons ce Philoſophe compatiſſant, c'eſt faute d'avoir connu la Nature que les hommes ſe ſont rendus malheureux: il trace de nos infortunes le tableau le plus touchant; il nous offre le remède: croyons fermement qu'il n'y a rien dans la Nature que de la matiere & du mouvement, dès-lors nous deviendrons ſages & heureux. Cette foi juſtifiante eſt la clef de la morale, la ſource de toute vérité & de tout bien (*a*).

Mais fût-elle cent fois plus ſalutaire, il faudroit ſçavoir encore ſi elle eſt poſſible.

(*a*) *Ibid.* Eſſai ſur les préjugés, ch. 2, p. 24.

Pour nous amener à une opinion, il faut des raisons & des preuves ; nous les cherchons en vain. Quand il est question de la croyance d'un Dieu, l'Auteur observe que son utilité n'est point un motif de l'embrasser, si elle n'est prouvée d'ailleurs (*a*) : ici il veut nous persuader le Matérialisme, parce qu'il seroit utile, parce qu'il nous guériroit de nos maux. Oublions cette contradiction, & voyons l'utilité.

« Faute de connoître la Nature, l'homme, » dit-il, se forma des Dieux qui sont devenus les seuls objets de ses espérances & » de ses craintes . . . . C'est à l'ignorance » de la Nature que sont dûes ces Puissances » inconnues, sous lesquelles le genre humain » a si long-temps tremblé, & ces cultes » superstitieux qui furent la cause de ses » maux » (*b*). Le moyen le plus court de s'en débarrasser est de mettre la matiere à la place de Dieu.

Dans la seconde partie, l'Auteur soutient que l'homme s'est fait des Dieux, parce qu'il étoit malheureux ; à présent il prétend que l'homme est malheureux, parce qu'il s'est fait des Dieux. Laquelle de ces deux suppositions devons-nous préférer ?

(*a*) Tome 2, note de la page 25.

(*b*) Page 6. Contagion sacrée, ch. 1 & 14. Essai sur les préjugés, ch. 7, p. 154.

La croyance d'un Dieu peut faire trembler les méchans sans doute, mais elle n'effraye point l'homme de bien; elle le soutient & le console. Arracher cette foi au genre humain, c'est donc affranchir le méchant du motif de ses craintes, & désespérer l'homme vertueux. Bel expédient pour guérir les maux du genre humain!

« Faute de connoître sa propre nature, » ses besoins & ses droits, l'homme en so» ciété est tombé de la liberté dans l'escla» vage..... Il s'est soumis sans réserve à » des hommes comme lui; ceux-ci ont pro» fité de son erreur pour l'asservir, le cor» rompre, le rendre vicieux & misérable ».

Sans examiner si l'Auteur assigne bien ou mal l'origine de la société, de la subordination, du gouvernement, contentons-nous de l'aveu qu'il fait & de la révolution qu'il voudroit opérer. Infatuer l'homme du Matérialisme, c'est le rappeller à sa prétendue liberté primitive, à une égalité impossible; c'est dissoudre les liens de la société, établir l'anarchie, sapper les fondemens de toute autorité. Excellent antidote contre les maux du genre humain!

« L'ignorance de la Nature humaine a » empêché l'homme de s'éclairer sur la Mo» rale; il a méconnu ses devoirs envers » les autres & envers lui-même; il n'a pas » senti ses véritables intérêts : de-là tous

» ſes déréglemens & ſes vices » (*a*).

Nous démontrerons dans la ſuite que la croyance d'un Dieu & d'une autre vie n'empêche point l'homme de connoître ni de chercher ſes véritables intérêts, même pour ce monde ; que la Religion l'invite à la vertu par l'eſpérance d'une double félicité. Si l'homme a oublié ſes devoirs & ſes intérêts, ce n'a pas été faute de les connoître ; c'eſt parce que les paſſions plus fortes l'ont entraîné : il fait le mal en ſe condamnant lui-même. L'Auteur en convient dans la ſeconde Partie (*b*). Retrancher la crainte d'un Dieu & d'une autre vie, c'eſt lâcher la bride aux paſſions & les rendre plus fougueuſes. L'homme qui ſuccombe ſous leur joug, malgré le double motif qui devroit le ſoutenir, ſera-t-il plus en état de les vaincre, lorſque le plus fort de ces deux appuis lui ſera ôté ? Le Matérialiſme auroit-il la vertu de refondre la Nature & d'anéantir les paſſions ? Les Epicuriens qui ont vu la Nature des mêmes yeux que les Athées d'aujourd'hui, ont-ils été meilleurs Moraliſtes que Socrate, qui croyoit une autre vie ?

« C'eſt faute d'étudier la Nature & ſes

(*a*) *Ibid.* Contagion ſacrée, ch. 10. Eſſai ſur les préjugés, ch. 2, p. 24.

(*b*) Ch. 12, p. 343 & ſuiv.

» Loix, que l'homme croupit dans l'igno-
» rance ou fait des pas si lents & si incer-
» tains pour améliorer son sort. Sa paresse
» trouve son compte à se laisser guider par
» l'exemple, par la routine, par l'autorité,
» plutôt que par l'expérience qui demande
» de l'activité, & par la raison qui demande
» de la réflexion ». De-là le peu de progrès de la Médecine, de la Physique, de l'Agriculture, &c (*a*).

On conçoit aisément comment l'homme néglige d'étudier la Nature, parce qu'il est paresseux; mais on ne comprend pas comment le Matérialisme le rendroit plus actif ni plus clairvoyant. Quand Descartes & Newton auroient été Matérialistes, cela leur eût-il beaucoup servi pour deviner les secrets de la Nature? Le Laboureur convaincu que tout est matiere, sera-t-il plus attentif à cultiver son champ, aura-t-il plus de courage pour baigner la terre de ses sueurs? Je soutiens au contraire que cette opinion étoufferoit toute activité & toute industrie. L'homme occupé du présent seul, borné comme les bêtes à satisfaire les besoins grossiers & toujours renaissans de sa machine, ne vivroit que pour lui-même, meneroit la vie brutale des sauvages, mourroit hébêté & stupide. Voilà tout le bien que cette

(*a*) Pages 7 & 8. Contagion sacrée, Préface.

Doctrine ſublime peut faire au genre humain.

Plutarque reprochoit déja aux Epicuriens qu'ils étoient les plus inutiles de tous les hommes, qu'ils ne rendoient aucun ſervice à la ſociété (*a*). Cette conduite étoit conforme aux principes de leur Maître. Le Sage, diſoit Epicure, n'a ni femme ni enfans ; il n'eſt ni Magiſtrat ni Chef dans ſa Nation (*b*). Et nous croirons aujourd'hui que le Matérialiſme eſt propre à rendre les hommes plus éclairés & plus laborieux !

Si la Philoſophie venoit à bout de faire agir tous les hommes, ſelon les idées claires & diſtinctes de la raiſon, le genre humain périroit bientôt. C'eſt la réflexion de Bayle (*c*).

Il ſeroit inutile d'inſiſter plus long-temps ſur les folles prétentions de l'Auteur : c'eſt tout le fond de ſon ouvrage, & nous aurons lieu d'y revenir plus d'une fois. Il n'a fait que les propoſer ſommairement d'abord, en ſe réſervant de les étendre, de les répéter juſqu'à fatiguer le Lecteur, ſans jamais les prouver. Continuellement il nous renvoye à l'expérience, & toujours il la contredit ; il nous exhorte à conſulter la

(*a*) Livre contre Colotès.
(*b*) Morale d'Epicure, par M Batteux, p. 272.
(*c*) Œuvres de Bayle, tome 2, p. 274.

Nature, & il ferme l'oreille à sa voix; il feint d'interroger la raison, & l'on ne trouve point de raisonnemens suivis dans tout son livre.

CHAPITRE II.

Du mouvement & de son origine.

§. I.

LE sujet qui va nous occuper est incontestablement l'un des plus importans de tout l'ouvrage : il est question de sçavoir si le mouvement est essentiel à la matiere ou s'il lui est accidentel; si la matiere a besoin d'être mue par un principe extérieur, ou si elle se meut elle-même par sa propre essence, par une énergie qui en soit inséparable. De la solution de ce problême dépend la destinée du *système de la Nature*. Si la matiere se meut elle-même, il est inutile de recourir à un autre principe actif; le Matérialisme semble triompher (*a*) : si par son essence elle est inanimée & passive, indifférente au mouvement & au repos, le mouvement lui vient d'un moteur actif & intelligent distin-

(*a*) *Nota.* Sa victoire ne seroit pas complette; la *régularité* du mouvement dans l'univers est une autre preuve invincible de l'existence de Dieu. Voyez chap. 5.

gué d'elle : il y a un Dieu qui régit l'Univers.

Nous devons donc préſumer qu'un Philoſophe zélé pour ſon ſyſtême, a déployé toute la ſagacité & les reſſources de ſon génie à démontrer cette propoſition fondamentale : *le mouvement eſt eſſentiel à la matiere.* S'il n'en a point donné de preuves, on doit conclure qu'il n'y en a point. C'eſt à nous de porter au dernier degré d'évidence la propoſition contraire ; ſi nous y parvenons, le reſte du livre ne doit pas nous embarraſſer : dès que le principe eſt détruit, les conſéquences tombent, le ſyſtême eſt anéanti.

Il eſt à propos de ſçavoir d'abord quelle idée l'Auteur s'eſt formée de la matiere. Selon lui, on a eu tort de la regarder comme un être unique ; « c'eſt, dit-il, un genre » d'êtres, dont tous les individus divers, » quoiqu'ils ayent des propriétés communes, » ne doivent point être rangés ſous une » même claſſe, ni être compris ſous la mê» me dénomination.... Parmi les individus » que nous connoiſſons dans une même eſ» péce, il n'en eſt point qui ſe reſſemblent » exactement ; deux grains de ſable ne ſont » point ſtrictement égaux : la ſeule diffé» rence du ſite doit néceſſairement entraîner » une diverſité plus ou moins ſenſible, non» ſeulement dans les modifications, mais

» encore *dans l'eſſence*, dans les propriétés, » dans le ſyſtême entier des êtres » (*a*).

En ſuppoſant ainſi la matiere hétérogene, l'Auteur a cru remédier à un des inconvéniens du ſyſtême de Spinoſa. On avoit peine à concevoir comment, dans une matiere homogene, le mouvement pouvoit être engendré ſans le ſecours d'une cauſe extérieure: mais dès que les particules de matiere ſont de nature différente, il eſt impoſſible, ſelon lui, que leur mêlange ne produiſe pas du mouvement (*b*).

Nous pourrions lui oppoſer 1°. qu'il eſt abſurde de prétendre que la ſituation différente de deux particules de matiere met de la diverſité dans leur *eſſence*, & que leur eſſence dépend de leur ſituation. La ſituation eſt accidentelle à toute maſſe de matiere; donc elle eſt auſſi accidentelle aux molécules. 2°. Qu'une différence accidentelle ſuffit pour diſcerner deux individus de même eſpéce, deux hommes, par exemple: quand Pierre & Paul ſe reſſembleroient exactement par la taille & par le viſage, le ſon de leur voix ou la couleur de leurs habits ſuffiroit pour les diſtinguer. 3°. Qu'une différence accidentelle n'empêche point de ranger deux individus ſous une même claſſe,

(*a*) Chap. 2, p. 28; & ch. 3, p. 32 & 33.
(*b*) Lucrèce, liv. 2, v. 79 & 94.

ſous une même eſpéce, ſous une même dénomination, ſous une même eſſence; la variété du tempérament, de la phyſionomie, de la taille, de la voix, &c. n'empêche pas que Pierre & Paul ne ſoient deux *hommes*. Raiſonner autrement, c'eſt mettre dans le langage Philoſophique une confuſion qui nous ôte la faculté de nous entendre.

Mais ne craignons pas de pouſſer trop loin la complaiſance pour un ſyſtême qui prête le flanc de toutes parts; nous verrons que la ſuppoſition d'une matiere hétérogene ne ſatisfait à aucuns des argumens ſous leſquels on a fait tant de fois ſuccomber le Matérialiſme. Venons à la définition du mouvement.

« Le mouvement eſt un effort par lequel » un corps change ou tend à changer de » place ». Cette définition eſt fauſſe, contradictoire aux principes de l'Auteur, & ſuppoſe ce qui eſt en queſtion. Il eſt faux que le mouvement en général ſoit *un effort*; il ſuppoſe, ſi l'on veut, un effort dans le principe moteur; mais il n'en ſuppoſe aucun dans le corps mû. L'auteur confond le ſujet qui reçoit le mouvement, avec le principe qui l'imprime, l'effet avec la cauſe. Quand une boule eſt en repos ſur une table, quel effort fait-elle pour ſe mouvoir, quelle tendance a-t-elle au mouvement? Quand je la veux mouvoir, elle réſiſte au mouvement

par sa situation & par son poids : s'il y a *un effort* en elle, c'est pour demeurer en repos, & non pas pour *changer de place*. Dira-t-on que la tendance au repos, & la tendance au mouvement, sont la même chose ? Le mouvement n'est un effort que quand il est *spontané ;* or l'Auteur n'en admet aucun de cette espèce; nous le verrons dans un moment.

Voilà néanmoins les deux pivots sur lesquels porte tout le *système de la Nature :* deux idées fausses, l'une de la matiere, l'autre du mouvement; & l'Auteur les détruira lui-même dans la suite de son Ouvrage.

§. 2.

Il distingue deux sortes de mouvemens dans les êtres qui nous environnent. « L'un » est un mouvement de masse, par lequel » un corps entier est transféré d'un lieu dans » un autre; ainsi nous voyons une pierre » tomber, une boule rouler, un bras se » mouvoir ou changer de position. L'autre » est un mouvement interne & caché, qui » dépend de l'énergie propre à un corps, » c'est-à-dire, de l'essence, de la combinaison, de l'action & de la réaction des molécules insensibles de matiere dont ce corps » est composé ». Tels sont les mouvemens de la fermentation, de la végétation, ceux qui

qui se passent dans l'homme, &c (*a*).

« Les mouvemens, poursuit-il, soit visibles, soit cachés, sont appellés mouvemens *acquis*, quand ils sont imprimés à un corps par une cause étrangere, ou par une force existante hors de lui..... Nous appellons *spontanés* les mouvemens excités dans un corps qui renferme en lui-même la cause des changemens que nous voyons s'opérer en lui; alors nous disons que ce corps agit & se meut par sa propre énergie. De cette espéce sont les mouvemens de l'homme qui marche, qui parle, qui pense. Et cependant si nous regardons la chose de plus près, nous serons convaincus qu'à parler strictement, *il n'y a point de mouvemens spontanés* dans les différens corps de la Nature, vu qu'ils agissent continuellement les uns sur les autres, & que tous leurs changemens sont dûs à des causes, soit visibles, soit cachées, qui les remuent (*b*).

» S'il existoit dans la Nature un être vraiment capable de se mouvoir par sa propre énergie, c'est-à-dire, de produire des mouvemens indépendans de toutes les autres causes; un pareil être auroit le pouvoir d'arrêter lui seul ou de suspendre

(*a*) Page 15.
(*b*) Page 16. Lucrèce, liv. 2, v. 82.

» le mouvement dans l'Univers, qui n'eſt » qu'une chaîne immenſe, & non interrompue » de cauſes liées les unes aux autres, agiſ- » ſantes & réagiſſantes par des loix néceſ- » ſaires & immuables.... Tout corps eſt mu » par quelque corps qui le frappe » (*a*).

Le ſyſtême eſt développé ; il s'agit de le détruire.

1°. S'il n'y a aucun mouvement ſpontané dans la Nature, tout mouvement, ſoit viſible, ſoit caché, ſoit dans la maſſe, ſoit dans les molécules, eſt *mouvement acquis*. Un corps ne peut ſe mouvoir ni en mouvoir un autre, s'il n'a reçu lui-même le mouvement d'un autre corps ; & ainſi à l'infini : c'eſt la doctrine expreſſe de l'Auteur (*b*). Donc tout mouvement quelconque eſt accidentel ou étranger à la matiere. Il y a contradiction formelle à ſoutenir que le mouvement eſt eſſentiel au corps, & qu'il lui eſt *acquis*, qu'il le tient de ſa Nature, & qu'il l'a reçu *d'une force exiſtante hors de lui*. Il y a contradiction à dire qu'une molécule eſt en mouvement, avant qu'elle ait reçu le mouvement. Premiere démonſtration tirée des propres principes de l'Auteur. Nous pourrions en demeurer là ; il ne peut plus prouver ſon ſyſtême, ſans tom-

(*a*) Chap. 10, p. 164.
(*b*) Pages 16 & 30 ; ch. 4, p. 51 ; ch. 10, p. 164.

ber en contradiction. Nous verrons ailleurs ce qu'on doit penser de la communication des mouvemens à l'infini.

2°. Par son propre aveu (*a*), & par l'évidence de la chose, il est incontestable que le mouvement de masse, le mouvement sensible, est accidentel à toute masse de matiere, puisqu'il se fait par impulsion. Donc le mouvement insensible est de même accidentel à toutes les molécules, & se fait aussi par impulsion. Si l'analogie doit jamais avoir lieu, c'est sans doute lorsqu'il est question d'attributs que l'on suppose essentiels. Or tous ceux que nous concevons dans la matiere, ne sont pas moins propres à la masse qu'à ses différentes parties : l'étendue, la solidité, la mobilité, la divisibilité, &c. se retrouvent toujours dans la masse, aussi-bien que dans les parties. Donc l'indifférence au repos ou au mouvement que l'Auteur reconnoît dans toute masse de matiere, convient également à chacune de ses parties insensibles. La sensibilité ou l'état de masse ne change point l'essence de la matiere. Seconde démonstration.

3°. Dans le Chapitre 3, l'Auteur met au nombre des propriétés de la matiere, *la mobilité* ou la capacité d'être mue ; mais cette mobilité suppose aussi la capacité d'être

(*a*) Ch. 10, p. 164.

en repos. Voilà deux états différens, dont nous avons une idée également claire & précise. On ne peut pas plus concevoir le mouvement sans l'idée du repos, que le repos, sans l'idée du mouvement. Si celui-ci étoit essentiel à la matiere, l'idée du repos seroit chimérique, absurde, contradictoire. Les Matérialistes ont-ils prouvé que le repos renferme contradiction? Le prouveront-ils jamais? Troisiéme démonstration.

4°. On ne peut concevoir le mouvement sans une direction quelconque; l'Auteur en convient (*a*). Le mouvement est le passage du corps de l'un des points de l'espace à un autre point. Si le mouvement est essentiel à la matiere, la direction du mouvement ne lui est pas moins essentielle: un attribut nécessaire ne renferme rien d'accidentel. Or soutiendra-t-on sérieusement qu'il est essentiel à telle molécule de matiere d'être mue à droite plutôt qu'à gauche, en ligne horisontale & non en ligne perpendiculaire? C'est du mouvement que résultent les différentes situations des corps: l'Auteur l'avoue encore (*b*). Toute molécule de matiere est indifférente à être située de telle ou telle maniere: donc elle est aussi indifférente à être mue selon telle ou telle direction. Il y a contradiction à prétendre que la cause est

(*a*) Ch. 4, p. 48. (*b*) Ch. 3, p. 34.

néceſſaire, lorſque l'effet ne l'eſt point. Quatriéme démonſtration.

5°. Ou le mouvement inſenſible des molécules eſt la cauſe du mouvement de maſſe, ou il ne l'eſt pas. S'il l'eſt, le mouvement de maſſe eſt auſſi néceſſaire, auſſi éternel que le mouvement des molécules; il n'y a plus de repos, même relatif: ce qui eſt évidemment faux; s'il ne l'eſt pas, comme nous verrons que l'Auteur en convient, dequoi ſert-il à la queſtion? Nous ne ſommes pas plus avancés pour ſçavoir ſi nos mouvemens intérieurs ſont ſpontanés & libres, ou s'ils ne le ſont pas; ſi tout eſt néceſſaire ou s'il ne l'eſt pas; s'il y a un premier moteur ou s'il n'y en a point; ſi la matiere & le mouvement ſont éternels ou non. Cinquiéme démonſtration.

6°. En ſuppoſant même la matiere hétérogène, le mouvement ne peut lui être eſſentiel, qu'autant qu'il l'eſt à chacune des parties conſidérées ſéparément. Il ſeroit abſurde de dire qu'une propriété eſſentielle à l'eſpéce n'eſt pas eſſentielle à chacun des individus: la faculté de raiſonner ſeroit-elle eſſentielle à l'eſpéce humaine, ſi on pouvoit concevoir un ſeul homme ſans cette faculté?

Dès que le mouvement eſt eſſentiel à toute partie, à tout individu de matiere conſidéré ſéparément, il s'enſuit 1°. que le

mouvement ne doit être attribué ni à leur mélange, ni à leur contiguité, puiſqu'il eſt un apanage de leur nature individuelle. Il eſt donc fort indifférent de ſuppoſer une matiere hétérogene, plutôt qu'une matiere homogene; cette ſuppoſition ne remédie à rien. 2°. Il s'enſuit qu'il y a dans chaque particule de matiere, un mouvement ſans impulſion, par conſéquent *ſpontané*, ſelon la définition même de l'Auteur, mais contre ſon ſyſtéme. 3°. Ce mouvement eſſentiel à chaque partie de matiere ſe fait-il d'un certain côté ou en tout ſens? S'il ſe fait d'un certain côté, d'où vient cette direction? S'il ſe fait en tout ſens (ce qui eſt abſurde), comment ces parties peuvent-elles former un tout ſolide, une maſſe conſiſtante?

Dirons-nous que le mouvement des particules de matiere vient de leur configuration? Autant vaudroit ſoutenir qu'il vient de leur couleur. 1°. Quelle que ſoit la configuration des maſſes, elle ne leur donne point le mouvement; il n'y a aucun rapport eſſentiel entre ces deux modes; donc il en eſt de même de la configuration des parties. 2°. L'Auteur enſeigne ailleurs que c'eſt au mouvement ſeul que ſont dues *toutes les modifications de la matiere;* par conſéquent ſa configuration; celle-ci eſt donc l'effet & non la cauſe du mouvement. Sixiéme démonſtration.

On m'objectera peut-être qu'en parlant de la matiere, j'ai tort de me servir du terme d'*individu*, puisque toute partie de matiere est nécessairement divisible. Ce n'est pas ma faute; c'est l'expression même de l'Auteur que je réfute (*a*). Au reste que l'on dise *particule*, *molécule*, *atômes*, *élémens*, tout ce qu'on voudra, la difficulté est la même.

Il y a plus. L'Auteur nous avertit que « le principe des divers mouvemens des » corps nous est inconnu, parce que nous » ignorons ce qui constitue primitivement » les essences des êtres (*b*) ». Et il ose affirmer que le mouvement est essentiel à ces élémens primitifs. Il avoue que nous ne connoissons point l'essence ni la vraie nature de la matiere (*c*); & il décide que le mouvement est une propriété qui découle de son essence.

Dans le Chapitre IV, les Loix générales du mouvement nous fourniront encore une nouvelle démonstration contre lui; nous verrons qu'il n'en est aucune qui ne porte sur ce principe, que la matiere est inerte & passive, indifférente au mouvement & au repos.

(*a*) Pages 28 & 33.
(*b*) Page 14.
(*c*) Tome 1, ch. 4, p. 44. Ch. 6, p. 79; & tome 2, ch. 4, p. 136.

Nous avons cherché avec tout le soin & toute la bonne foi possibles, dans les principes de notre Auteur, de quoi répondre aux divers raisonnemens que nous venons de lui opposer; nous n'y avons rien trouvé.

On sera peut être surpris de la contradiction grossiere que nous avons fait voir entre ses différentes assertions. Mais elle est inévitable à un Matérialiste. D'un côté, il doit prétendre que la matiere n'a pas besoin d'un moteur; conséquemment il est forcé de soutenir que le mouvement lui est essentiel, qu'elle se meut par sa propre énergie, que la Nature est un tout agissant & vivant. D'autre côté il ne peut admettre que l'ame de l'homme se meut elle-même, que ses mouvemens sont spontanés : il est donc obligé de dire que la matiere est passive, que tout corps est mû par un autre corps, qu'aucun être ne se meut par sa propre énergie, que le mouvement se fait par une suite d'impulsions continuées à l'infini. Tel est en effet le cercle de contradictions, duquel notre Matérialiste ne sort point dans tout son livre : il suffit de l'opposer à lui-même pour le réfuter.

§. 3.

Suivons-le néanmoins, & voyons si dans les différens mouvemens particuliers qu'il attribue

attribue à la matiere, il en eſt quelqu'un que l'on puiſſe ſoupçonner de découler de ſon eſſence.

Tout eſt en mouvement dans l'Univers; on ne conteſte point ce fait : *l'eſſence de la Nature eſt d'agir (a);* c'eſt la queſtion même qu'il s'agit de prouver.

Le premier mouvement que notre Obſervateur examine, eſt celui de *diſſolution.* « Tous les êtres ne ſont continuellement » que naître, s'accroître, décroître & ſe » diſſiper avec plus ou moins de lenteur & » de rapidité.... Les combinaiſons formées » par les corps les plus ſolides & qui paroiſſent jouir du plus parfait repos, ſe diſſolvent & ſe décompoſent à la longue; » les pierres les plus dures ſe détruiſent peu-à-peu par le contact de l'air; une maſſe » de fer, que nous voyons rouillée & rongée par le temps, a dû être en mouvement depuis le moment de ſa formation » dans le ſein de la terre, juſqu'à celui où » nous la voyons dans cet état » (*b*). Cela eſt au mieux.

Mais l'Auteur lui-même nous indique la cauſe de ce mouvement. « Les corps même, » dit-il, qui ſemblent jouir du plus parfait » repos, reçoivent pourtant réellement, ſoit » à leur ſurface, ſoit à leur intérieur, des

(*a*) Page 18. (*b*) *Ibid.*

» *impulsions* continuelles de la part des corps » qui les entourent ou de ceux qui les pé- » nétrent, qui les dilatent, qui les raréfient, » les condensent, enfin de ceux même qui » les composent; par-là les parties de ces » corps sont réellement dans une action & » une réaction, ou un mouvement conti- » nuel, dont les effets se montrent à la fin » par des changemens très-marqués » (*a*).

C'est donc par *l'impulsion* d'autres corps environnans & pénétrans, que les parties d'un corps solide qui se dissout, sont mises en mouvement; ce n'est point par elles-mêmes ni par une force qui leur soit essentielle. Si l'action de ces corps environnans venoit à cesser, les molécules sur lesquelles ils agissent demeureroient en repos, & le corps ne se dissoudroit plus. Or dès que le mouvement vient d'une *impulsion*, il n'est plus essentiel, il est *acquis*. Cette difficulté ne doit pas nous arrêter davantage.

Il est évident que l'on doit raisonner de même de la croissance ou de la végétation, du froid, du chaud, de la sécheresse, de l'humidité, &c. tous ces mouvemens sont produits par l'impulsion d'autres corps; ils sont par conséquent accidentels à celui qui les reçoit; ils ne découlent point de sa propre essence.

(a) Page 20.

§. 4.

Une seconde espéce de mouvement, dont la cause est plus obscure, est la *gravitation*. « Une pierre de cinq cens livres nous paroît » en repos sur la terre ; cependant elle ne » cesse de peser avec force sur cette terre » qui lui résiste ou qui la repousse à son tour. » Si on mettoit la main entre deux, elle y » seroit brisée. Or il ne peut y avoir dans » les corps d'action sans réaction. Un corps » qui éprouve une impulsion, une attrac- » tion, ou une pression quelconque aux- » quelles il résiste, nous montre qu'il réagit » par cette résistance même. D'où il suit qu'il » y a pour lors une force cachée (*vis inertiæ*), » qui se déploye contre une autre force, par » conséquent action & réaction ». Les Physiciens, selon notre Auteur, n'ont pas assez réfléchi sur ce qu'ils ont appellé le *nisus* ou l'effort continuel des corps les uns contre les autres, ni sur cette force d'inertie (*a*).

Commençons par admettre toutes ces suppositions. 1°. Il est d'abord assez étonnant qu'un Philosophe qui reconnoît que les Physiciens & Newton lui-même ont regardé la gravitation comme inexplicable (*b*), qui avoue qu'elle l'est en effet (*c*), entreprenne

(*a*) Pages 18 & 19. Lucrèce, liv. 2, §. 185.
(*b*) Note, p. 12.
(*c*) Chap. 6, p. 80, & ch. 8, p. 101.

de l'expliquer, décide sans raison & sans preuve que c'est un *nisus*, une force essentielle à la matiere. Autant vaudroit-il dire une qualité occulte de l'ancienne Philosophie. Cette découverte est sans doute plus admirable que la modestie & la timidité de Newton.

Quand on nous a dit que « la gravitation » n'est qu'un mode du mouvement, une » tendance vers un centre » (*a*), sommes-nous bien instruits ? Il s'agit d'assigner la cause de ce mode; vainement notre Matérialiste se tourmente pour y réussir, de plus habiles que lui y ont échoué (*b*). N'est-il pas absurde de prétendre qu'un *mode du mouvement* est la cause du mouvement ? « A » parler strictement, dit-il, tout mouve- » ment est une gravitation relative » (*c*). Soit; c'est donc une détermination du mouvement vers un côté plutôt que vers un autre : nous demandons la cause de cette direction, à laquelle le mouvement est par lui-même indifférent.

Si la gravitation ne vient point d'une cause extérieure, nous prions les Matéria-

(*a*) Note, p. 22.

(*b*) Voyez dans le Dictionnaire de Physique du Pere Paulian, les divers systêmes des Philosophes sur les causes de la gravitation; il n'en est aucun de satisfaisant : on est forcé de remonter à la volonté du Créateur.

(*c*) Note, p. 22.

liſtes de dire pourquoi les corps graves accélerent le mouvement dans leur chute, ſelon la progreſſion des nombres impairs. Ce Phénomene méritoit une explication.

2°. « Un corps qui éprouve une impulſion, » une attraction ou une preſſion quelconque, » auxquelles il réſiſte, nous montre qu'il réa» git par cette réſiſtance même ». A la bonne heure. Mais quand ce corps n'éprouve ni impulſion, ni attraction, ni preſſion d'une cauſe extérieure, réagit-il encore? Voilà la queſtion. Puiſque l'action lui vient d'une cauſe étrangere, la réaction n'en vient-elle pas auſſi?

3°. En ſuppoſant l'action & la réaction égales entre les différentes parties de la matiere, que doit-il en réſulter? Un équilibre parfait entr'elles, & par conſéquent le repos. L'Auteur eſt forcé d'en convenir. Si dans l'Univers « il arrivoit un inſtant que tout » fût *in niſu*, tout reſteroit éternellement » dans cet état, & il n'y auroit plus à toute » éternité qu'une matiere & un effort, un » *niſus*; ce qui ſeroit une mort éternelle & » univerſelle » (*a*). Ce *niſus*, cette force d'inertie n'eſt donc ni un mouvement, ni la cauſe du mouvement. Les Phyſiciens la nomment une *force morte*, une *force paſſive* (*b*): or une force paſſive, cauſe d'une action, eſt une contradiction. N'eſt-il pas

(*a*) Note, p. 30.
(*b*) Page 19, dans le texte & dans la note.

ſingulier qu'au lieu de nous indiquer le principe du mouvement & de la vie de la nature, on nous renvoye à la ſource de ſa *mort éternelle ?*

4°. On prétend prouver que la gravitation des corps vient de leur configuration, parce que le plomb rarefié, au lieu de deſcendre, s'éleve dans les airs (*a*). Eſt-ce là raiſonner ? En étendant la ſuperficie du plomb, en diminuant ſa peſanteur relative, vous donnez priſe à l'action de l'air qui ne pouvoit agir auſſi puiſſamment ſur une matiere plus compacte ; le plomb doit donc ſurnager dans un liquide plus peſant que lui. Que réſulte-t-il de ce phénomene ? Un nouvel argument contre vous. Lorſque le plomb s'éleve, ce n'eſt point par ſa nature, ni par une propriété qui lui ſoit eſſentielle ; c'eſt par l'action d'une autre cauſe extérieure : donc lorſqu'il deſcend, c'eſt par l'action d'une autre cauſe, & non point par ſon eſſence ; donc il n'eſt pas vrai que la gravitation des corps vienne de leur configuration. Celle-ci n'eſt qu'un mode accidentel qui donne plus ou moins de priſe à l'impulſion des cauſes extérieures.

Cela eſt démontré par une expérience très-connue ; une plume & une balle d'or tombent dans le vuide avec la même célérité.

5°. Enfin ſi la gravitation d'un corps ne

(*a*) Note, p. 22.

vient point d'une force existante hors de lui, c'est un *mouvement spontané* dans toute la rigueur du terme, & selon la définition même donnée par l'Auteur : quelque parti qu'il prenne, il n'évitera point la contradiction.

§. 5.

Il raisonnera peut-être mieux sur le mouvement d'*attraction*. « Ne pourroit-on pas » dire que dans les corps & les masses dont » l'ensemble nous paroît dans le repos, il y » a pourtant une action & une réaction con» tinuelle, des efforts constans, des résistan» ces & des impulsions non interrompues, » en un mot des *nisus*, par lesquels les par» ties de ces corps se pressent les unes les » autres, se résistent réciproquement, agis» sent & réagissent sans cesse ; ce qui les re» tient ensemble & fait que ces parties for» ment une masse, un corps, une combi» naison dont l'ensemble nous paroît en » repos, tandis qu'aucunes de leurs par» ties ne cessent d'être réellement en action ? » Les corps ne paroissent en repos que par » l'égalité de l'action des forces qui agissent » en eux » (*a*).

Je répons en premier lieu que l'on peut nier cette supposition avec autant de facilité que l'Auteur l'a imaginée ; elle n'est fon-

(*a*) Page 20.

dée sur aucune preuve, & l'on n'en peut rien conclure. Nous concevons aussi aisément la consistance d'une masse, par le repos absolu des parties, que par un *nisus* ou un effort d'où résulte le repos. Les Matérialistes qui crient sans cesse que l'on ne doit pas multiplier les êtres sans nécessité, n'ont-ils pas bonne grace de créer un *nisus*, une force d'inertie dont il ne résulte aucun effet? « L'extension du principe de l'attraction aux » corps qui nous environnent, est un point » sur lequel les Philosophes ne peuvent être » trop réservés ». C'est la réflexion de M. d'Alembert, & il en apporte de bonnes raisons (*a*); mais les Matérialistes n'y regardent pas de si près.

En second lieu, ce n'est point la cause du repos que nous cherchons, c'est la cause du mouvement, des efforts, des *nisus*, des impulsions, des actions & des réactions, des pressions & tout ce qu'on voudra, desquels il ne résulte que le repos & la consistance des parties d'une masse, ne peuvent être ni un mouvement, ni la cause du mouvement. Le repos né du mouvement, est aussi absurde que le mouvement né du repos sans autre cause.

En troisiéme lieu, l'Auteur a reconnu qu'il n'y a point d'effet sans cause (*b*); & il a décidé qu'il n'y a point de mouvemens

(*a*) Mêlanges de Litt. d'Hist. & de Philos. tome 4, p. 243.
(*b*) Chap. 4, p. 50.

ſpontanés dans la Nature (*a*). Or *des impulſions non interrompues* entre les différentes parties d'un corps, ſans cauſe extérieure qui les produiſe, ſont ou un mouvement ſpontané, ou un effet ſans cauſe : il peut choiſir entre ces deux contradictions.

Enfin l'Auteur ſemble ſuppoſer que l'attraction eſt un effet de la gravitation (*b*); d'autres prétendent que la gravitation eſt un effet de l'attraction : laquelle de ces deux opinions eſt la plus vraie ? Aucune; la cauſe de ces deux phénomenes eſt inconnue; il eſt forcé d'en convenir, chap. 8, p. 118. Newton & tous les Phyſiciens ſenſés les attribuent également à une volonté particuliere du Créateur. « Comment expliquer ce » qu'on ne comprend pas, ſi ce n'eſt en » diſant : *Dieu l'a voulu ainſi ?* Si les » Philoſophes ont quelque choſe à ſe reprocher, c'eſt peut-être de ne pas donner » plus ſouvent cette ſolution aux queſtions » qu'on leur fait; ils n'en ſeroient pas plus » ignorans, ni nous plus mal inſtruits; ils » auroient de plus le mérite d'avouer au » moins leur ignorance, & nous celui de ne » pas chercher en vain à ſortir de la nôtre ». C'eſt encore une remarque très-ſage de M. d'Alembert (*c*), dont notre Auteur & beaucoup d'autres devroient profiter.

(*a*) Page 16. (*b*) Note, p. 22.
(*c*) Mélanges, &c. tome 5, p. 143.

§. 6.

Une quatriéme eſpéce de mouvement qu'il ſuppoſe eſſentiel à la matiere, eſt celui des élémens dans les mixtes, ou de la fermentation. « Toutes les fois que des mixtes » ſont mis à portée d'agir les uns ſur les » autres, le mouvement s'y engendre ſur » le champ. En mélant enſemble de la li- » maille de fer, du ſoufre & de l'eau, ces » matieres s'échauffent peu-à-peu, & finiſſent » par produire un embraſement. On peut » ſur-tout remarquer la génération du mou- » vement & ſon développement, ainſi que » l'énergie de la matiere, dans toutes les » combinaiſons où le feu, l'air & l'eau ſe » trouvent joints enſemble; ces élémens ou » plutôt ces mixtes qui ſont les plus vola- » tils & les plus fugitifs des êtres, ſont néan- » moins dans les mains de la Nature les » principaux agens dont elle ſe ſert pour » opérer ſes phénomenes les plus frappans: » c'eſt à eux que ſont dûs les effets du ton- » nerre, les éruptions des Volcans, les trem- » blemens de terre, &c. Tous ces faits nous » prouvent invinciblement que le mouve- » ment ſe produit, s'augmente & s'accélere » dans la matiere, ſans le concours d'aucun » agent extérieur » (*a*).

(*a*) Page 24.

J'oſe ſoutenir que ces faits prouvent invinciblement le contraire, & démontrent que le mouvement n'eſt point eſſentiel à la matiere.

1°. Si l'un des élémens dont on vient de parler, le feu, par exemple, peut être enviſagé comme cauſe premiere du mouvement, notre Philoſophe a tort de ſoutenir qu'il n'y a point de mouvement ſpontané dans la Nature, qu'il n'y a point de cauſe iſolée, point d'énergie indépendante (*a*); que tout corps eſt mis en mouvement par l'impulſion d'un autre corps qui le frappe. Alors le mouvement du feu eſt ſpontané, l'énergie du feu eſt iſolée & indépendante, le feu ſe meut ſans avoir beſoin d'une autre cauſe, la chaîne inviſible de la communication du mouvement ſe termine au feu comme au premier agent, & ne remonte point au-delà (*b*). Autant de dogmes que notre Auteur combat de toutes ſes forces & qui ne peuvent s'accorder avec ſon ſyſtême.

2°. Pour produire du mouvement, ces élémens qu'il appelle des *mixtes*, ont beſoin d'être rapprochés & combinés; tant qu'ils

(*a*) Chap. 4, p. 51.

(*b*) Les Chymiſtes regardent le flogiſtique ou l'élément du feu, comme épars, immobile, & ſtagnant dans les mixtes dont il fait partie, juſqu'à ce que des cauſes étrangeres le dégagent, le réuniſſent, le mettent en mouvement & le changent en feu. *Voyez* le Traité de Chymie de Boerhave; Emile, tome 3, p. 41.

demeurent séparés ils sont sans action. Si le mouvement leur étoit essentiel, ils ne pourroient en être privés : séparés ou combinés, mixtes ou non mixtes, ils seroient toujours en mouvement; il est absurde de supposer qu'un élément puisse être dépouillé pendant un seul instant d'une propriété qui lui est essentielle. Prétendre que la matiere peut passer du repos au mouvement, c'est avouer par-là même que le mouvement lui est accidentel. Dans le système que nous examinons, le mouvement est éternel (a); s'il est éternel, il n'a point de commencement. Que l'Auteur se tourne & retourne tant qu'il voudra, il ne sera jamais d'accord avec lui-même.

3°. La fermentation, selon les Physiciens modernes, est un effet de l'attraction; & jusqu'à ce qu'on ait prouvé que l'attraction est essentielle à la matiere, qu'elle n'a point de cause extérieure, nous ne sommes pas plus avancés. Autrefois tout s'expliquoit par l'impulsion; aujourd'hui tout devient clair par l'attraction qui est le plus obscur de tous les phénomenes.

4°. Dira-t-on que la fermentation ou l'attraction est causée par la configuration des parties insensibles de la matiere? Nouvel embarras. Nous concevons très-bien que

(a) Page 27.

par leur configuration ces parties ſont propres à entrer les unes dans les autres, qu'un angle ſaillant eſt propre à entrer dans un angle rentrant, & un cone dans un entonnoir : mais qu'en vertu de cette configuration, ces parties ayent une envie ou une force qui les rapproche les unes des autres, voilà ce que nous ne concevons plus. Si l'on ſuppoſe que ces parties nagent dans un fluide, nous comprendrons alors que par le mouvement ou par l'action du fluide, les parties ainſi configurées ſeront portées les unes vers les autres, & entreront les unes dans les autres. Mais il faudra toujours rechercher le principe de l'action ou du mouvement du fluide; & la difficulté n'eſt point réſolue.

Il eſt donc clair que la fermentation peut être un effet du mouvement, mais qu'elle n'en eſt point la cauſe.

Quand, malgré les lumieres du bon ſens, nous accorderions aux Matérialiſtes tout ce qu'ils prétendent, que la matiere a par ſon eſſence le mouvement d'attraction, de gravitation, de fermentation & de diſſolution dans les corps qui nous environnent, en ſerions-nous plus éclairés pour comprendre les autres mouvemens que nous voyons, l'élaſticité, par exemple, & l'électricité des corps, deux phénomenes dont notre Philoſophe eſt forcé d'avouer que la cauſe eſt

inconnue (*a*) ? Concevrons-nous jamais que la matiere ſoit le ſeul principe des mouvemens que nous produiſons à volonté & ſans l'influence d'aucun corps extérieur ? Cette théorie ſuffira-t-elle pour développer l'origine du mouvement circulaire, où la force de gravitation eſt combinée avec la force de projection ? Pourra-t-on en déduire par des conſéquences évidentes tout le méchaniſme de l'Univers, démontrer que ſa formation & la régularité de ſon mouvement ſont l'effet d'une fermentation ſubite ? L'Auteur du moins auroit dû tenter cette diſſertation curieuſe, avant de conclure d'un ton victorieux, qu'il n'y a rien dans le monde que de la matiere & du mouvement. A peine a-t-il ébauché une théorie abſurde & contradictoire du mouvement, qu'il ſe croit en droit de diſputer l'exiſtence au Créateur. Sophiſte de mauvaiſe foi, qui prétendez nous éclairer, en nous plongeant dans des ténébres plus épaiſſes, gardez toutes vos lumieres, & laiſſez-nous le ſens commun.

§. 7.

Mais à force d'interroger la Nature, de conſulter l'expérience, de creuſer dans la matiere, il y a découvert une propriété plus admirable encore que le mouvement, le pouvoir de s'animer elle-même. « En hu-

(*a*) Tome 2, c. 1, p. 18.

» mettant de la farine avec de l'eau, & ren-
» fermant ce mêlange, on trouve au bout
» de quelque temps à l'aide du microscope
» qu'il a produit des êtres organisés, qui
» jouissent d'une vie dont on croyoit l'eau
» & la farine incapables. Pour un homme
» qui réfléchit, la production d'un homme
» indépendamment des voies ordinaires, se-
» roit-elle donc plus merveilleuse que celle
» d'un insecte avec de la farine & de l'eau?
» La fermentation & la putréfaction produi-
» sent visiblement des animaux vivans » (*a*).

L'observation est curieuse. Autrefois on s'est moqué d'Aristote & de ses Disciples, quand ils ont dit que les plantes & les animaux naissoient de pourriture; graces à la nouvelle Philosophie, Aristote avoit raison. On ne daignoit pas écouter Diodore de Sicile, quand il racontoit qu'il étoit né du limon d'Egypte, des rats, des grenouilles, & peut-être des hommes; aujourd'hui ce témoignage mérite attention. Que sçavons-nous si nous ne verrons pas un jour une nouvelle race d'hommes sortir de terre comme les champignons?

« La seule découverte des germes, selon
» l'Auteur des *Pensées Philosophiques*, a
» dissipé une des plus puissantes objections
» de l'Athéisme ». Malheureusement la dé-

(*a*) Page 23. Dans le texte & dans la note. Lucrèce, *l.* 5. *v.* 803.

couverte eſt nulle; voilà des animaux produits ſans germe. « C'eſt à la connoiſſance » de la Nature, dit-il encore, qu'il étoit » réſervé de faire de vrais Déiſtes » (*a*). Par une révolution ſinguliere, cette connoiſſance ne fait plus que des Athées : voilà bien du progrès dans peu de temps.

Selon notre Auteur, les Loix du mouvement ſont invariables, fondées ſur la nature des êtres (*b*); & les Loix de la génération, qui n'eſt que du mouvement, ne ſont point invariables; la matiere en putréfaction peut produire toute eſpéce d'animaux. Un dogme ſacré pour lui, c'eſt que rien ne ſe fait de rien; & par un prodige nouveau, la vie & l'organiſation peuvent ſortir du néant même de la vie & du ſein de la mort.

Eſt-ce par oubli ou à deſſein de ſe rétracter, qu'il aſſure dans la ſeconde Partie (ch. 5, p. 162), que « le germe humain » ne ſe développe point au haſard; qu'il ne » peut être conçu ou formé que dans le ſein » d'une femme »? Il n'eſt donc pas à craindre que la pourriture puiſſe jamais ſuppléer au défaut du germe & au ſein de la mere où il doit être conçu.

Lorſqu'à l'aide du microſcope, on a découvert des animaux dans de la farine hu-

---

a) Penſées Philoſ. n. 19. (*b*) Page 17.

mectée,

mectée, a-t-on découvert auſſi que leur germe n'exiſtoit ni dans l'eau ni dans la farine ? Voilà ce qu'il auroit fallu prouver. L'on n'a pas vû ce germe ſans doute ; mais on ne voyoit pas non plus les animaux, avant que le microſcope les eût fait appercevoir : s'enſuit-il qu'ils n'y étoient pas ? On nous dit que l'obſervateur attentif *voit la Nature remplie de germes errans (a)* ; & il n'en verra point dans l'eau ni dans la farine ? Contradictions par-tout.

Le Lecteur appercevra aiſément que l'opinion de l'Auteur n'eſt point différente de celle des Epicuriens, qui faiſoient naître les animaux du concours fortuit des atômes. (V. Lucrèce, liv. 5. ℣. 803.)

M. Néedham a prévenu les fauſſes conſéquences que les Matérialiſtes veulent tirer de ſes expériences. Voyez ſes notes ſur les Recherches de M. l'Abbé Spalanzani.

§. 8.

Voilà dans l'exacte vérité toutes les preuves que notre Matérialiſte a données du principe fondamental de ſon ſyſtême : que le mouvement eſt eſſentiel à la matiere ; elles ſe réduiſent à ce raiſonnement : la matiere exiſte, elle a du mouvement ; donc le mouvement lui eſt eſſentiel. Il n'eſt point ſorti

(a) Chap. 3, p. 34.

de là. Ne pourrions-nous pas argumenter de même, & dire : la matiere existe, elle a du moins un repos relatif; donc ce repos lui est essentiel. Les suppositions qu'il a faites, les exemples qu'il a donnés, ne prouvent point que le repos absolu soit impossible; ils ne prouvent pas même que rien ne soit effectivement en repos. Celui-ci est un état aussi réel, aussi positif, aussi clairement apperçu que le mouvement; l'un n'est pas plus essentiel à la matiere que l'autre.

Après une preuve aussi défectueuse & aussi fausse, il a bonne grace sans doute de s'élever contre les Physiciens qui ont cru la matiere inanimée & inerte de sa nature (*a*). Lui-même n'en a-t-il pas eu cette idée, en avouant que tout corps est mû par un autre corps qui le frappe (*b*); que tous les changemens des corps sont dûs à des causes, soit visibles, soit cachées qui les remuent (*c*)? Si un corps se mouvoit sans autre cause, il se changeroit lui-même.

C'est donc une contradiction de conclure que l'idée de la Nature renferme l'idée du mouvement. On doit se souvenir que par *la Nature*, l'Auteur entend la matiere & rien davantage; or l'idée de la matiere ne renferme pas plus l'idée du mouvement que

(*a*) Page 22.
(*b*) Chap. 10, p. 164.
(*c*) Page 16.

l'idée du repos. Vainement il répète que le mouvement eſt une façon d'être qui découle néceſſairement de l'eſſence de la matiere (*a*); il n'a point prouvé cet écoulement, & il eſt aiſé de démontrer le contraire.

Il aſſigne pour propriétés communes à toute matiere « l'étendue, la diviſibilité, l'im-» pénétrabilité, la figurabilité, la mobilité » ou la propriété d'être mue d'un mouve-» ment de maſſe ». Il y ajoute la gravité & la force d'inertie (*b*). Nous avons parlé de la gravité, & nous avons vu que la force d'inertie n'engendre que le repos. Quel eſt donc celui des autres attributs duquel le mouvement découle néceſſairement ? Il n'a point ſatisfait à cette queſtion (*c*). La matiere ne peut-elle pas être tout-à-la-fois étendue, diviſible, impénétrable, figurée, capable d'être mue d'un mouvement de maſſe, & en repos ? Le repos eſt-il contradictoire & incompatible avec aucune de ces propriétés de la matiere ?

§. 9.

Pour mettre une eſpéce de liaiſon entre ſes principes, l'Auteur a été obligé de ſuppoſer l'éternité de la matiere & du mouvement. Que la matiere ait pu commencer

(*a*) Page 21.
(*b*) Ch. 3, p. 32 & 33.
(*c*) Page 27.

d'exister, c'est selon lui « une hypothèse » qui jusqu'ici n'a jamais été démontrée par » des preuves valables. L'éduction du néant, » ou la *création* n'est qu'un mot qui ne peut » nous donner aucune idée de la formation » de l'Univers : il ne présente aucun sens » auquel l'esprit puisse s'arrêter.... D'ail- » leurs tout le monde convient que la matiere » ne peut point s'anéantir totalement ou » cesser d'exister ; or comment comprendra- » t-on que ce qui ne peut cesser d'être, ait » jamais pu commencer » (*a*)?

Nous aurons souvent lieu d'admirer l'équité de notre Philosophe, & l'impartialité avec laquelle il pese les opinions. La création de la matiere n'est pas démontrée, selon lui; mais a-t-il démontré son éternité? L'idée de l'éternité de la matiere, est-elle beaucoup plus claire que l'idée de la création? Il veut que les autres démontrent; pour lui il ne démontre rien, il prononce comme l'oracle.

« Rien ne se fait de rien, dit-il; c'est » une vérité que rien ne peut ébranler ». Cette vérité prétendue est justement la proposition contestée, ou plutôt c'est une équivoque dont il abuse. Quand on dit que Dieu a tiré la matiere de rien ou du néant, cela ne signifie point que le néant est le prin-

(*a*) Pages 25 & 26. Lucrèce, liv. 1, *v.* 151, 216, 234.

cipe de la matiere, mais que Dieu ſeul en eſt l'Auteur. Un Ouvrier Tout-Puiſſant n'a pas beſoin de matériaux ; il eſt ridicule de comparer ſon action & ſa puiſſance à celle des êtres bornés qu'il a faits. L'eſprit de l'homme crée en lui-même des penſées, des deſirs, des modifications qui n'y étoient pas : la volonté de Dieu crée des ſubſtances & des êtres qui n'exiſtoient point.

Mais pour établir ce dogme, on exige de nous *des preuves valables ;* nous ne jouiſſons point du privilége des Matérialiſtes, il faut démontrer que la matiere & le mouvement ne ſont pas éternels.

Si la matiere eſt éternelle, elle exiſte néceſſairement & par elle-même ; cette néceſſité d'être étant abſolue, de même qu'elle n'eſt limitée par aucun temps, elle ne peut être bornée à aucun lieu, à aucun attribut, à aucune maniere d'être particuliere. Dans un être néceſſaire, on ne peut rien ſuppoſer d'accidentel & de contingent ; il eſt éternellement & néceſſairement tout ce qu'il eſt. Il eſt donc non-ſeulement dans tous les temps, mais dans tous les lieux ; il eſt infini & immuable ; il eſt unique & ſimple ; il ne peut rien perdre ni rien acquérir. S'il lui arrivoit une nouvelle maniere d'être, il ſeroit contingent, quant à cette nouvelle maniere, & quant à celle qu'il auroit perdue : la néceſſité de ſon être ne ſeroit plus ab-

ſolue. L'Auteur ſemble admettre cette ſuite de conſéquences, & il donne à la matiere toutes ces qualités (*a*).

Il ſe contredit donc formellement, lorſqu'il dit que la matiere eſt éternelle & néceſſaire, mais que ſes formes ſont paſſageres & contingentes (*b*). Il oublie le principe qu'il a poſé lui-même, que *l'exiſtence ſuppoſe des propriétés dans la choſe qui exiſte* (*c*). De même que l'exiſtence contingente ſuppoſe des propriétés contingentes, l'exiſtence néceſſaire ſuppoſe des propriétés néceſſaires. Aucun être ne peut exiſter ſans propriétés, & la matiere ne peut pas exiſter ſans aucune forme : ſa forme eſt donc de même genre que ſon exiſtence ; néceſſaire, ſi l'exiſtence eſt néceſſaire ; contingente, ſi l'exiſtence eſt contingente : ou bien nous ne nous entendons plus. Voyons ſi les propriétés de l'être néceſſaire conviennent à la matiere.

Peut-on concevoir la matiere exiſtante dans tous les lieux ? Impénétrable par ſa nature, elle les rempliroit, l'Univers ſeroit une ſeule maſſe de matiere ; le vuide ſeroit abſurde, l'eſpace chimérique, le mouvement impoſſible.

La matiere eſt-elle immuable, elle qui eſt le ſujet de tous les changemens qui ar-

(*a*) Tome 2, ch. 4, p. 135 & 136.
(*b*) Tome 1, ch. 6, p. 82.
(*c*) Page 27.

rivent dans la nature ? Tantôt divisée & tantôt réunie, susceptible de toutes les figures & de toutes les situations, indifférente au mouvement & au repos, sans cesse elle acquiert de nouveaux modes, & les perd avec la même facilité.

La matiere est-elle une substance unique & simple ? L'Auteur le nie formellement (*a*); elle est divisible à l'infini, & aucune de ses parties n'est exactement semblable à une autre (*b*). Si la matiere est infinie, il faut admettre une infinité d'infinis, ou un nombre actuellement infini d'unités & de termes simultanés ; ce qui est absurde.

Que le mouvement soit éternel & nécessaire comme la matiere, c'est une autre absurdité : il seroit nécessaire dans sa quantité & dans sa direction, comme dans sa durée ; il ne pourroit recevoir ni diminution ni variété ; il ne pourroit finir ni commencer.

Mais que doit-on penser de la communication du mouvement à l'infini que les Matérialistes sont forcés d'admettre ? Est-ce une hypothèse satisfaisante, à laquelle l'esprit puisse s'arrêter ?

1°. On doit raisonner de cette communication à l'infini, comme d'une suite de

(*a*) Pages 32 & 33.
(*b*) Pages 28 & 29 ; & ch. 3, p. 32 & 33.

générations à l'infini. Si je demandois, qui a produit le genre humain ? La queſtion ſeroit-elle réſolue en diſant que Pierre eſt fils de Jean, celui-ci de Jacques, ce dernier de Paul, & ainſi à l'infini ? Au contraire, c'eſt donner lieu de renouveller la queſtion à l'infini, puiſqu'il n'eſt aucun individu à l'égard duquel on ne puiſſe la faire. Or donner lieu de renouveller la queſtion à l'infini, ce n'eſt certainement pas la réſoudre.

2°. *Il ne peut y avoir d'effet ſans cauſe :* c'eſt un principe évident & avoué par notre Auteur (*a*); &, ſelon lui, tout mouvement quelconque eſt *mouvement acquis*. Or un mouvement acquis eſt un effet; en prolonger la ſuite à l'infini, c'eſt clairement admettre une ſuite infinie d'effets ſans cauſe. La multiplication des mobiles à l'infini ne ſuppléera jamais au défaut d'un moteur.

3°. Une grandeur actuellement infinie eſt une grandeur à laquelle on ne peut rien ajouter : donc un nombre actuellement infini eſt un nombre auquel on ne peut rien ajouter. Si le genre humain avoit exiſté de toute éternité, il eſt clair que le nombre des hommes qui ont exiſté ſeroit actuellement infini : mais ce nombre actuellement infini eſt une contradiction, puiſqu'il peut croître & qu'il croît en effet tous les

(*a*) Chap. 4, p. 50.

jours,

jours. De même si le mouvement a existé de toute éternité, il y a un nombre actuellement infini d'impulsions données & reçues; ce qui est aussi absurde que le nombre actuellement infini d'hommes ou de générations. Sur ce principe inconteſtable, les Géometres même conviennent qu'un nombre actuellement infini de termes successifs ou d'unités successives est une contradiction (*a*).

Dès qu'il est absurde de supposer la matiere & le mouvement éternels, il est démontré qu'ils ont eu un commencement, l'Univers a un Créateur & un Moteur, la création n'est plus *un mot*, mais une réalité.

L'Auteur n'a pas pu ignorer ces preuves; il n'a pas daigné dire un mot pour faire voir qu'elles ne sont pas *valables*.

Il est faux que tout le monde convienne que la matiere ne peut point être anéantie ou cesser d'exister : tout le monde qui n'est pas Matérialiste reconnoît que Dieu qui a pu créer la matiere, peut aussi l'anéantir.

Nous n'examinerons point si la création est enseignée ou non dans le premier Chapitre de la Genèse, s'il y a des Peres de l'Eglise qui ayent cru que la matiere est éternelle; nous avons traité cette question ail-

(*a*) Voyez les Dissertations du P. Gerdil.

leurs (*a*). Nous verrons dans la suite qu'un être *spirituel* peut agir sur la matiere, non point par le contact, comme un corps pousse un autre corps, mais par sa volonté.

§. 10.

« L'existence suppose des propriétés dans » la chose qui existe » (*b*). Cela est vrai, & nous avons vu en quel sens. L'existence nécessaire suppose des propriétés nécessaires, & l'existence contingente ne suppose que des propriétés contingentes. Dès que Dieu a créé la matiere étendue, pesante, impénétrable, divisible, figurée, & qu'il lui a imprimé le mouvement; « en vertu de ces » propriétés essentielles, constitutives, inhérentes à toute matiere, les différens corps » dont l'Univers est composé ont dû *nécessairement* peser les uns sur les autres, graviter vers un centre, se heurter, se rencontrer, être attirés & repoussés, se combiner & se séparer; en un mot, agir & se mouvoir de différentes manieres, suivant » l'essence & l'énergie propres à chaque » genre de matieres, & à chacune de leurs » combinaisons ». Mais cette nécessité est une *nécessité de conséquence*, non une néces-

(*a*) Déisme réfuté, septième lettre. Apol. de la Relig. Chrétienne, ch. 10, art. 1.

(*b*) Page 27.

té absolue (*a*) & indépendante de la volonté du Créateur. Si Dieu n'avoit pas donné le mouvement à la matiere, elle ne l'auroit point en vertu d'aucun autre de ses propriétés.

Il n'est donc pas vrai « qu'en supposant, » comme on y est forcé, l'existence de la » matiere, on doit lui supposer des qualités » quelconques, desquelles les mouvemens ou » les façons d'agir, déterminés par ces mê» mes qualités, doivent nécessairement dé» couler ». Il n'est aucune des qualités essentielles de la matiere dont le mouvement découle nécessairement. L'Auteur, forcé par la vérité, & toujours en contradiction avec lui-même, convient que la gravité, l'attraction, la communication du mouvement d'un corps à un autre, sont des phénomenes dont il est impossible de connoître le vrai principe (*b*). Voilà donc des mouvemens & des façons d'agir que nous ne pouvons attribuer à aucune des qualités connues de la matiere comme à leur cause. Tout le verbiage fondé sur une supposition contraire ne signifie rien.

Pour former l'Univers, Descartes ne demandoit que de la matiere & du mouvement (*c*); mais ce n'est pas-là ce que Descartes a écrit de plus sensé. 1°. Il deman-

(*a*) Voyez ci-après ch. IV, §. 6.
(*b*) Chap. 8, p. 118. (*c*) Page 28.

doit ce que Dieu seul pouvoit lui donner. 2°. Descartes ne pensoit point que le mouvement fût une suite nécessaire de l'existence, de l'essence & des propriétés de la matiere; il concevoit très-clairement la matiere en repos : voilà pourquoi il demandoit de la matiere & du mouvement. 3°. Le mouvement ne suffiroit pas pour former l'Univers, s'il n'étoit assujetti aux Loix que Dieu lui a prescrites; & nous verrons que ces loix supposent l'inertie de la matiere & son état purement passif.

« L'existence de la matiere est donc un » fait, l'existence du mouvement un autre » fait ». Mais l'on ne prouvera jamais qu'il y ait une connexion essentielle entre ces deux faits; il est démontré qu'il n'y en a aucune.

Que la matiere soit un tout homogene, ou que chacune de ses parties soit d'une nature différente, comme notre Philosophe le soutient, cela ne fait rien à la question. Elle est telle que Dieu l'a faite; il pouvoit la faire autrement, & lui donner d'autres propriétés; alors il en auroit résulté des combinaisons & un ordre différens.

On peut applaudir à la théorie des divers effets qui s'ensuivent de la nature différente des élémens; cette Physique est très-curieuse & très-bien présentée (*a*): elle nous donne

(*a*) Page 29.

lieu d'admirer la puiſſance & la ſageſſe de l'Ouvrier Eternel, qui, par les cauſes les plus ſimples, a ſçu produire des effets variés à l'infini. Mais il n'eſt pas vrai que ce vaſte cercle de générations & de deſtructions, de combinaiſons & de décompoſitions n'ait pu avoir de commencement, & ne doive jamais avoir de fin. Il a certainement eu un commencement, & il finira, quand ſon Auteur le voudra.

Nous ſommes donc forcés par la nature même des choſes, par le défaut de preuves & par l'abſurdité du Matérialiſme, par les contradictions dont ce ſyſtême eſt un tiſſu continuel, de remonter au-delà de la matiere, pour trouver le principe de ſon action, de ſes mouvemens, des loix qu'elle obſerve, & de l'origine des êtres. Cet examen ſans doute n'eſt point du reſſort des ſens; mais il appartient à la raiſon, & les Matérialiſtes ne l'ont jamais conſultée. Elle leur auroit dit que la matiere n'eſt ni éternelle ni néceſſaire, que le mouvement ne lui eſt point eſſentiel, qu'elle l'a reçu d'un premier Moteur qui eſt Dieu.

Quand ils auroient prouvé ce qu'ils prétendent, en ſeroient-ils plus avancés ? Le mouvement inſenſible, qu'ils ſuppoſent eſſentiel à la matiere, eſt-il un principe aſſez fécond pour expliquer tous les phénomenes de la Nature & la marche de l'Univers ?

La matiere a essentiellement un mouvement insensible; donc il n'est pas nécessaire qu'un Dieu ait créé & régisse l'Univers. Ce raisonnement est-il moins absurde, parce qu'on le répéte depuis deux mille ans?

L'Auteur termine ce Chapitre par un nouveau paradoxe ou plutôt par une nouvelle contradiction. « La Nature, dit-il, » n'est qu'une chaîne immense de causes & » d'effets qui découlent sans cesse les uns » des autres. Les mouvemens des êtres par- » ticuliers dépendent du mouvement géné- » ral, qui, lui-même, est entretenu par les » mouvemens des êtres particuliers » (*a*). Voilà donc un effet qui produit sa propre cause. Cela est aussi merveilleux que si un fils avoit engendré son propre pere.

Il est triste que nous soyons obligés de réfuter sérieusement de pareilles absurdités. Mais il falloit les mettre à découvert, pour que la Philosophie pût en rougir, & pour montrer aux admirateurs de ses productions combien leur enthousiasme est mal fondé.

(*a*) Page 30.

CHAPITRE III.

De la matiere. De ſes combinaiſons différentes, & de ſes mouvemens divers, ou de la marche de la Nature.

§. I.

L'HOMME placé dans l'Univers comme dans un Palais orné de tableaux mouvans, peut contempler la beauté du ſpectacle, en admirer l'enſemble & l'ordonnance, en calculer les proportions, conſidérer en particulier chacun des objets qui compoſent cette ſcène intéreſſante, appliquer à ſon uſage ceux qui ont un rapport marqué avec ſes beſoins. Mais en vain il prétend déchirer le voile, porter ſa vue ſur les reſſorts cachés qui font mouvoir la machine, dérober à l'Ouvrier Tout-Puiſſant qui en eſt l'Auteur, un ſecret qu'il s'eſt réſervé. Deſtiné à jouir des effets de la ſageſſe du Créateur, des bienfaits de ſa bonté, il ne doit point être le rival de ſa puiſſance. Toutes les fois qu'il a jetté un regard trop curieux ſur le principe des choſes, ſur la nature intime des êtres, il n'a remporté de ſes efforts que la honte & le regret de s'être trompé. Depuis

vingt siécles que les Philosophes s'obstinent à renouveller les mêmes tentatives, le succès a toujours été le même. Les uns détruisent l'hypothèse que d'autres ont établie; les Disciples, toujours flattés de l'espérance d'aller plus loin que leurs maîtres, ne font que présenter les mêmes idées sous un aspect différent, toujours ils nous ramenent aux anciens systêmes. La Philosophie, par le secours de l'expérience, s'est perfectionnée dans les détails; les différentes parties de la Nature sont mieux connues que dans les siécles passés; mais dès que l'on veut remonter aux premiers principes, former un plan général, développer la Nature entiere, les Philosophes retombent dans leur premiere enfance.

Quand l'Auteur que nous examinons, s'est borné à suivre la marche de la nature, à en observer les divers phénomenes, à en détailler les différentes opérations, il a raisonné avec justesse, il s'est expliqué avec netteté & avec précision: on lit avec plaisir le détail qu'il fait des divers effets que le mouvement produit dans l'Univers. C'est à quoi un Physicien sage & timide auroit dû borner ses recherches. Mais lorsqu'il a voulu pénétrer dans l'essence même des choses, essence qu'il avoue être impénétrable, il ne nous a donné que les rêves de son imagination; parce que cette connoissance n'est

plus du ressort de la Physique, & que l'observation ne peut conduire jusques-là. Nous ne connoissons point, dit-il, les élémens des corps, nous connoissons seulement quelques-unes de leurs propriétés ou qualités (*a*). Il a donc entrepris très-mal-à-propos de nous dévoiler l'essence intime de la matiere, & de nous persuader que le mouvement lui est essentiel. Cette erreur monstrueuse, contraire à toutes les idées d'une saine Métaphysique, a été pour lui la source d'une infinité d'autres, & a produit toutes les absurdités qu'il a semées à pleines mains dans son Ouvrage.

Si jusqu'ici l'on n'a pas donné de la matiere une définition satisfaisante, ce n'est pas, comme il le prétend, parce que les hommes trompés par leurs préjugés, n'en ont eu que des notions imparfaites; c'est parce que cette définition est impossible, à moins que nous ne connoissions exactement l'essence de la matiere, connoissance que Dieu n'a pas voulu nous donner, parce qu'elle ne nous est pas nécessaire. Lui-même, tout dégagé qu'il est des préjugés prétendus qui ont aveuglé les autres, est-il plus en état qu'eux de donner une définition claire, exacte, complette de la matiere? Il ne l'a pas seulement tenté, & il a bien fait; il auroit

(*a*) Page 32.

mieux fait encore de ne pas leur reprocher une impuissance dont il est obligé de faire l'aveu pour lui-même.

Il n'étoit pas nécessaire d'être Athée ni Matérialiste pour faire les observations qu'il a réunies; Descartes, Newton, Leibnitz & d'autres, les avoient déja faites; il n'a eu qu'à les rassembler. Quand on s'est persuadé que la matiere & le mouvement sont éternels, & que Dieu n'existe pas, en est-on plus avancé pour découvrir les ressorts secrets de la Nature? Jusqu'ici l'Académie des Sciences n'a pas cru que ce dogme fût nécessaire pour augmenter le dépôt de ses connoissances.

Un Philosophe, convaincu que l'Univers est l'ouvrage d'une intelligence sage, attentive, bienfaisante, n'en est que plus attaché à observer le jeu des différentes parties, à rapprocher les effets de leurs causes. Partout il voit un dessein suivi & des moyens qui y ont rapport, des Loix simples, mais d'une fécondité prodigieuse; peu de matériaux, mais des combinaisons infinies & un méchanisme parfait. Plus il fait de progrès dans ses connoissances, & plus il admire; chaque nouvelle découverte est un nouveau motif d'adorer & de bénir la main qui opere tant de merveilles. Celui qui ne voit partout qu'une nécessité aveugle, en deviendra-t-il meilleur? Et si la Philosophie ne pro-

duit point cet effet, de quoi sert-elle ?

Il en est du Matérialiste qui observe la Nature, comme du Lecteur frivole qui parcourt l'Histoire, sans voir les desseins, les vues, les motifs qui ont préparé les événemens & qui font mouvoir les personnages : elle est pour lui un tableau sans vie & sans intérêt.

Un Ecrivain très-connu & plus que suspect d'incrédulité, dit que l'Athéisme vient d'un fond de mauvaise humeur (*a*). Il auroit pu dire que c'est le vice d'un cœur ingrat; & quand le cœur est mal formé, il est dangereux que l'esprit ne s'en ressente.

§. 2.

Nous avons déja remarqué que notre Auteur ne regarde point la matiere comme un être unique ou homogene; selon lui, c'est un genre d'être, dont tous les individus divers, quoiqu'ils ayent des propriétés communes, ne doivent cependant point être rangés sous une même classe, ni être compris sous une même dénomination (*b*). Si cela est, on ne doit pas être surpris que la matiere ne puisse pas être définie; pour en donner une définition générique, il faudroit nécessairement comprendre tous les indivi-

(*a*) Shaftesbury, lettre sur l'enthousiasme. sect. 3.
(*b*) Pages 32 & 33.

dus ſous un même genre, ſous une même dénomination.

Cette opinion eſt évidemment outrée. D'autres Phyſiciens ont ſoutenu avant lui que la diverſité des corps ou des mixtes que nous voyons dans la Nature, ne vient pas ſeulement de l'arrangement différent de leurs parties; mais que les élémens dont ils ſont compoſés ſont eſſentiellement différens, que les parties élémentaires de l'or, par exemple, ne ſont point de même nature que les parties du fer. Ils ont conclu que ces parties ſont inaltérables, que la tranſmutation des corps eſt impoſſible, que le fer ne peut jamais devenir de l'or, que la pierre ne peut être changée en fer, &c (*a*). Mais ils n'ont pas prétendu que toutes les parties d'un élément, de l'eau, par exemple, ne fuſſent de même nature.

D'ailleurs il n'eſt pas aiſé de concilier le ſyſtême de l'Auteur avec ce qu'il ajoute immédiatement après. « Pour peu, dit-il, » que l'on conſidere les voies de la Nature, » on reconnoîtra que c'eſt au mouvement » ſeul que ſont dûs les changemens, les com- » binaiſons, les formes, en un mot, toutes » les modifications de la matiere. C'eſt par » le mouvement que tout ce qui exiſte ſe

(*a*) Voyez la Chymie de Boerhave, & l'Hiſtoire du Ciel, tome 2.

» produit, s'altere, s'accroît & se détruit ; » c'est lui qui change l'aspect des êtres, qui » leur ajoute ou leur ôte des propriétés, » & qui fait qu'après avoir occupé un cer- » tain rang ou ordre, chacun d'eux est forcé » par une suite de sa nature d'en sortir pour » en occuper un autre, & de contribuer à » la naissance, à l'entretien, à la décompo- » sition d'autres êtres totalement différens » *pour l'essence*, le rang & l'espéce. Dans » ce que les Physiciens ont nommé *les trois* » *regnes de la Nature*, il se fait à l'aide du » mouvement une transmigration, un échan- » ge, une circulation continuelle des molé- » cules de matiere, « &c (*a*).

Si le mouvement *seul* peut changer l'essence, le rang & l'espéce des êtres en général, ne s'ensuit-il pas qu'ils ne sont différens que par l'arrangement divers des parties de même nature, que dans tous les êtres, les molécules de matiere sont homogenes? Puisqu'il se fait une transmigration & un échange dans les trois regnes, puisque ce qui est *minéral* peut devenir *animal*, pourquoi le même échange n'a-t-il pas lieu entre les espéces du même regne ? Pourquoi le fer, par un nouvel arrangement, ne devient-il pas de l'or ? C'est sans doute parce que dans l'animal les parties élémen-

(*b*) Pages 33 & 34. Lucrèce, liv. 1, ℣. 264.

taires ſont mixtes ou hétérogenes, & que dans le fer les parties primitives ne ſont pas mixtes, mais homogenes. Le principe de l'Auteur eſt donc trop général, il demande une reſtriction.

En ſecond lieu, comment n'a-t-il pas apperçu l'argument que l'on en peut tirer contre lui ? *C'eſt au mouvement ſeul que ſont dûs tous les changemens & toutes les modifications de la matiere :* il en eſt la cauſe ; mais ces modifications ſont accidentelles à la matiere ; elles peuvent changer & changent à tous les inſtans : comment le mouvement qui les produit peut-il lui être eſſentiel ? Ou la cauſe & l'effet ſont de même genre, ou toutes les idées ſont confondues : une cauſe néceſſaire ne produit point un effet contingent.

En troiſiéme lieu, il ſe replonge dans le même chaos que dans le Chapitre précédent. Selon lui, le mouvement eſt la cauſe de tous les changemens qui ſurviennent dans la matiere ; & ſelon lui, c'en eſt auſſi l'effet. « En tout cela, dit-il, nous ne voyons que » des effets du mouvement néceſſairement » dirigé, modifié, accéléré ou ralenti, for» tifié ou affoibli, en raiſon des différentes » propriétés que les êtres acquierent & per» dent ſucceſſivement » (*a*). Cela eſt-il con-

(*a*) Page 34.

cevable ? Lorſque j'ai imprimé le mouvement à une boule de marbre, & qu'en frappant contre un corps plus dur, elle a éclaté en morceaux, ces morceaux continuent à ſe mouvoir après le choc. Le nouveau mouvement acquis par le choc eſt modifié ſans doute par la configuration nouvelle que les morceaux ont priſe, & il y eſt néceſſairement proportionné. Mais ce mouvement n'eſt point exactement le même que celui que j'ai imprimé à la boule, puiſqu'il eſt intervenu une nouvelle cauſe & une nouvelle direction : on ne peut pas dire que ce premier mouvement eſt modifié par les ſuites du choc, puiſqu'il a ceſſé par le choc pour faire place à un mouvement différent. La configuration des morceaux n'eſt ni l'effet immédiat du premier mouvement, ni la cauſe qui le dirige & le modifie. C'eſt la force motrice qui eſt la cauſe principale de la quantité & de la direction du mouvement; & la force motrice ne réſide point dans la matiere.

Enfin il tombe en contradiction, lorſqu'il dit que les corps ſont obligés de ſubir des variations continuelles *dans leurs eſſences*; il ſoutient ailleurs que tous les effets ſont néceſſaires, parce qu'*ils ſont fondés ſur l'eſſence des choſes* (*a*). Si l'eſſence des choſes n'eſt

(*a*) Chap. 5, p. 59.

point néceſſaire & invariable, comment ſes effets peuvent-ils être néceſſaires ?

§. 3.

La deſcription qu'il fait de la génération ; de la vie, du dépériſſement, de la mort des animaux ; de la naiſſance, de l'accroiſſement, de la diſſolution des plantes ; de la formation & de la décompoſition des minéraux, ne doit pas nous arrêter. Cette Phyſique amuſante fait perdre de vue le défaut eſſentiel des fondemens du ſyſtême ; & c'eſt à cela même que l'Auteur ſemble l'avoir deſtinée. Mais à la vue du tableau des révolutions de la Nature, nous ſommes en droit de demander : cet enchaînement admirable de combinaiſons & de diſſolutions, de mouvemens dont les uns détruiſent & les autres vivifient ; cet ordre conſtant où les effets ſont ſi étroitement liés avec leurs cauſes & les moyens avec la fin ; cette Nature, toujours la même & toujours nouvelle, doit-elle être enviſagée comme l'empire d'une néceſſité aveugle, ou comme l'ouvrage d'une Intelligence puiſſante & ſage ? Ce n'eſt point l'entêtement Philoſophique ni le goût de ſyſtême qu'il faut interroger ici, mais la raiſon & le ſens-commun. Plus l'Auteur étale de Phyſique, plus il nous montre la main d'un ouvrier induſtrieux,

plus

plus il nous indispose contre les principes dont il veut nous infatuer.

N'est-ce pas pousser trop loin la licence des conjectures, que d'avancer que « la » Nature, par ses combinaisons, enfante des » soleils qui vont se placer au centre d'au- » tant de systêmes; qu'elle produit des pla- » netes qui, par leur propre essence, gra- » vitent & décrivent leurs révolutions au- » tour de ces soleils; que peu-à-peu le mou- » vement altere les uns & les autres; qu'il » dispersera peut-être un jour les parties dont » il a composé ces masses merveilleuses » (a). Nous n'avons pas encore vu par le secours des télescopes, la naissance d'un nouveau soleil; la raison nous dit que le mouvement seul n'est pas capable de produire, par une combinaison fortuite & par une marche aveugle, un soleil, des planetes, un systême régulier, tel que celui de l'Univers; elle nous enseigne que les planetes ne gravitent point par leur essence, mais par une volonté particuliere du Créateur.

Le mouvement continuel, non pas inhérent, mais imprimé à la matiere, altere & détruit tous les êtres pour en former de nouveaux; l'on en convient. Il n'auroit pas cette faculté, s'il n'étoit réglé & tempéré

(a) Page 39. Lucrèce, liv. 5, ℣. 98.

par des Loix *fixes & déterminées* (*a*). Or une Loi suppose un dessein & une fin de la part d'un Législateur; tout effet régulier annonce une cause intelligente; la marche compassée de la nature nous prêche la sagesse du Moteur souverain qui la conduit.

« Dans la génération, dans la nutrition, » dans la conservation, nous ne verrons ja- » mais que des matieres diversement com- » binées » (*b*). Nouvelle erreur. Nous y voyons des matieres combinées régulièrement, relativement à un but & à un dessein. Point de génération sans un germe préexistant. Ce germe n'est point l'ouvrage du mouvement seul; la raison, l'intelligence, l'industrie du Créateur, ont présidé à sa formation. Cette Loi constante, invariable, confirmée par toutes les observations, suffit pour renverser tout le système du Matérialisme.

Il est encore plus faux que des matieres combinées, sans autre secours, forment des êtres sentans & vivans. Nous verrons que la matiere seule est incapable de sentiment, encore plus incapable de pensée; lui attribuer l'un & l'autre, c'est lui assigner les qualités essentielles de l'esprit, abuser des termes, se jouer du langage, & pousser à bout la patience des Lecteurs.

(*a*) Page 40. (*b*) *Ibid.*

CHAPITRE VI.

Des loix du mouvement communes à tous les êtres de la Nature. De l'attraction & de la répulsion. De la force d'inertie. De la néceſſité.

§. I.

IL y avoit lieu de juger par le titre de ce Chapitre, que l'Auteur ſe propoſoit de montrer que les loix générales du mouvement ſont une ſuite néceſſaire de l'eſſence & des propriétés de la matiere. Cette diſcuſſion ſembloit indiſpenſable pour appuyer & pour rendre complette la théorie du mouvement. Il avoit dit, dans le Chapitre II (*a*), que ces loix ſont invariables, qu'elles ne pourroient changer, ſans qu'il ſe fît un renverſement dans l'eſſence même des êtres; cela méritoit d'être développé & pouſſé juſqu'à la démonſtration : il falloit expliquer comment chacune de ces loix en particulier découle néceſſairement des attributs qu'il a donnés à la matiere.

Au lieu de cette diſſertation ſi utile, il

(*a*) Page 17.

fait une digreſſion ſur les effets dont la cauſe eſt connue, & ſur ceux dont on ignore le principe; ſur l'indifférence des hommes à rechercher l'origine des premiers, ſur leur admiration aveugle pour les ſeconds. « Dès » que nous ſommes accoutumés, dit-il, à » voir certains phénomenes, ils ne nous ſur- » prennent plus; nous les regardons comme » naturels; nous ne ſommes plus tentés de » remonter à leur principe. Mais dès que » nous appercevons un effet inuſité ſans en » découvrir la cauſe, notre eſprit ſe met en » travail, cet effet nous paroît ſurnaturel, » nous l'attribuons à une cauſe imaginaire; » de-là ſont venues toutes les erreurs reli- » gieuſes des hommes » (*a*).

Nous examinerons dans la ſeconde Partie ſi c'eſt-là véritablement la ſource des opinions religieuſes : mais il eſt à propos de jetter ici un coup d'œil ſur les loix du mouvement, & de ſuppléer à un ſilence qui paroît affecté; nous y trouverons une nouvelle preuve contre le Matérialiſme.

La premiere regle obſervée par Newton eſt, que tout corps qui n'eſt pas en mouvement perſévere dans l'état de repos; & tout corps qui eſt en mouvemeut continue de ſe mouvoir dans la direction & avec le degré de vîteſſe qu'il a reçu, juſqu'à ce

(*a*) Pages 42 & 43.

qu'une cauſe nouvelle l'oblige à changer d'état. Cette regle, dans ſes deux parties, porte ſur ce principe : que tout changement dans l'état d'un corps vient d'une cauſe étrangere ; qu'il eſt par conſéquent indifférent par lui-même au mouvement & au repos, qu'il demeureroit en repos, ſi une cauſe extérieure ne lui imprimoit le mouvement.

On repliquera ſans doute qu'il eſt queſtion-là du mouvement de maſſe ; & cela eſt vrai : mais puiſque celui-ci eſt accidentel à la maſſe, comment le mouvement des molécules peut-il leur être eſſentiel ? S'il y a un cas où l'analogie ſoit évidente, c'eſt certainement celui-ci.

La ſeconde regle eſt, que le changement qui arrive au mouvement d'un corps eſt toujours proportionnel à la cauſe qui le produit, & qu'il ſe fait toujours ſuivant la ligne droite. Cette regle ne peut être infaillible, non plus que la précédente, à moins que l'on ne ſuppoſe toujours la matiere inerte & paſſive. S'il y avoit en elle une activité, une force quelconque, pourquoi n'auroit-elle pas le pouvoir d'accélérer ou de retarder le mouvement & de changer la direction que le corps a reçue ?

La troiſiéme eſt que la réaction ou la réſiſtance eſt égale & contraire à l'action, ou à la compreſſion. Comme deux forces égales & contraires ſe détruiſent, leur effet

eſt nul. De-là nous avons conclu contre notre Philoſophe que l'action & la réaction, vraie ou ſuppoſée entre les molécules, dont un corps eſt compoſé, ne ſont ni un mouvement ni une cauſe du mouvement, qu'il ne peut en réſulter que le repos.

Croirons-nous que Newton n'a ni interrogé la Nature, ni conſulté l'expérience, ni connu la matiere ; qu'il s'eſt forgé des chimeres ? Il faudroit donc établir d'autres regles du mouvement & les démontrer : nous ſommes encore à ſçavoir quelles ſont les regles, *les loix invariables*, dont l'Auteur a ſi ſouvent parlé.

Dès qu'il eſt certain que tout corps mû décrit ou tend à décrire une ligne droite, comment le mouvement circulaire eſt-il poſſible, ce mouvement par lequel le corps mû s'écarte continuellement de la ligne droite ? Il eſt produit, direz-vous, par la force de projection combinée avec la force centripete ou la gravitation, & on ne peut l'expliquer autrement. Fort bien. Mais quand vous aurez prouvé que la gravitation eſt eſſentielle à la matiere, prouverez-vous encore que la force de projection lui eſt eſſentielle ? Montrez-nous la main qui a lancé les Planetes ſur la tangente de leur orbite.

Auſſi en parlant du mouvement des corps céleſtes (*a*), l'Auteur s'eſt abſtenu ſoigneu-

(*a*) Chap. 2, p. 22.

sement de parler de cette force de projection dont il ne peut assigner l'origine. Ce mouvement seul est un écueil contre lequel son système vient se briser.

§. 2.

« Dans la Nature, dit-il, il ne peut y » avoir que des causes & des effets natu» rels » (*a*). Si la Nature étoit telle qu'il la conçoit, une simple aggrégation de matiere, il n'y auroit point de cause du tout; puisque tous les êtres seroient purement passifs. Mais la Nature a un Créateur & un Moteur tout-puissant, qui a imprimé le mouvement à la matiere, & qui le conserve selon les Loix qu'il a établies. Il est le Maître d'en suspendre les effets à son gré; & ce qui résulte de cette suspension est un effet surnaturel.

Dans ce cas, nous chercherions vainement le principe du phénomene parmi les causes naturelles. On ne peut pas supposer qu'elles agissent, lorsque l'effet est évidemment contraire aux loix de la Nature. Vainement encore nous nous bornerions alors à confesser que la Nature a des ressources que nous ne connoissons pas (*b*). La Nature n'a de ressource que dans ses loix; lorsque leur effet est suspendu, il n'y a d'autre parti

(*a*) Page 43. (*b*) Page 44.

à prendre que d'y reconnoître l'opération toute-puissante de son Auteur. Ce n'est point substituer des phantômes, des fictions, des mots vuides de sens aux causes qui nous échappent; c'est écouter la voix de la raison & de la nature même. Les *causes naturelles*, *les Loix*, *l'énergie de la nature*, *la force d'inertie*, &c, voilà les mots vuides de sens dans la bouche des Matérialistes.

On est charmé d'entendre l'Auteur avouer souvent que nous ignorons les voies de la Nature & l'essence des êtres (*a*); pourquoi donc en parler d'un ton si décisif? Pourquoi tout rapporter à cette essence énigmatique, pendant qu'il nous reproche qu'en remontant à l'opération de la Divinité, nous recourons à une cause inconnue?

§. 3.

Quelle cause plus inconnue que cette attraction dont il a déja parlé ailleurs, à laquelle il attribue toutes les combinaisons des corps, & dont il prétend que l'influence se fait sentir dans le moral comme dans le physique (*b*)? « C'est en s'attirant réciproquement, dit-il, que les molécules primitives » & insensibles dont tous les corps sont formés, deviennent sensibles & forment des » mixtes ».

(*a*) Page 44. (*b*) Pages 45, 46 & 47.

Cette

Cette attraction prétendue eſt une chimere. Les molécules inſenſibles de matiere ſont par leur conſiguration propres à être unies ; le mouvement les rapproche, & il leur eſt imprimé d'ailleurs. Tant qu'elles ne ſeront pas remuées par une cauſe extérieure, elles ne ſe mettront pas en campagne d'elles-mêmes, pour ſe rechercher mutuellement & pour s'unir par amitié. Ce que l'on imagine de plus dans la matiere que la conſiguration, eſt une *qualité occulte*. Il eſt indécent aux Philoſophes de reſſuſciter ces qualités imaginaires, après qu'elles ont été tant décriées ; & c'eſt une foible reſſource pour le Matérialiſme. Quand ils diſent que *par une loi conſtante*, certains corps ſont diſpoſés à s'unir, ils ne s'entendent pas eux-mêmes. Qu'eſt-ce que cette loi ? A qui doit-on l'attribuer ? Une loi ſans deſſein, née d'une cauſe aveugle, eſt une abſurdité.

Il eſt encore plus ridicule de comparer à cette attraction chimérique l'amour & la haine, l'amitié & l'averſion dans les êtres moraux ; de mettre l'homme de niveau avec la matiere. Celle-ci n'attire ni n'eſt attirée par elle-même ; elle eſt mue par une cauſe extérieure ; ſinon elle eſt morte & en repos. L'être actif & penſant ſe meut lui-même ; il eſt le principe de ſon action & de ſes mouvemens. Dès que nous perdons de vue ces notions claires, préciſes, dictées par le ſens

commun, nous ne trouvons plus que du verbiage & des contradictions.

Y a-t-il assez de ressemblance entre la formation d'une pierre, d'un minéral; & celle d'une plante, d'un animal ou d'un homme, pour décider que toutes se font par attraction ? Une pierre, un minéral se forment par aggrégation ; le mouvement en rapproche les parties dispersées, & ces parties sont figurées de maniere à être accrochées les unes aux autres, engrenées, pour ainsi dire, les unes dans les autres. La plante, l'animal, l'homme, ne se forment point sans un germe préexistant; & ce germe est l'ouvrage du Créateur. Rassemblez, tant qu'il vous plaira, des molécules propres à former un être organisé, arrangez-les à discrétion ; tant qu'il n'y a point de germe, vous n'aurez qu'une matiere morte, sans organisation & sans vie. Le germe seul à qui le Créateur a donné le mouvement & la vie, a le pouvoir d'attirer les molécules qui lui sont analogues, & de se les approprier. Voilà ce que la nature, l'observation, l'expérience, la raison nous apprennent de concert. L'*attraction*, la *répulsion*, la *sympathie*, l'*antipathie*, l'*affinité*, l'*inimitié* des molécules de matiere, sont de vieux rêves ressuscités, des termes abusifs & vuides de sens.

Forcé par l'évidence & contre l'intérêt

de ſon ſyſtême, l'Auteur a reconnu *un but*, *une direction*, *un plan* dans la Nature; & nous aurons ſouvent occaſion de l'en faire ſouvenir. « Quelle eſt, dit-il, la direction » ou tendance générale & commune que » nous voyons dans tous les êtres? Quel eſt » le but viſible & connu de tous leurs mou- » vemens? C'eſt de conſerver leur exiſ- » tence actuelle, & d'y perſévérer (*a*). Ainſi » tous les êtres que nous connoiſſons ten- » dent à ſe conſerver, chacun à leur ma- » niere.... La conſervation eſt donc le but » commun vers lequel toutes les énergies, » les forces, les facultés des êtres ſemblent » continuellement dirigées (*b*). La conſer- » vation de la Nature eſt le ſeul but que » nous puiſſions lui aſſigner, vers lequel nous » la voyons tendre ſans ceſſe (*c*). Par la » néceſſité de ſa propre eſſence, elle fait » concourir, de différentes manieres, tous » les êtres à ſon *plan général*; & ce plan » ne peut être que la vie, l'action, le main- » tien du tout, par les changemens conti- » nuels de ſes parties » (*d*).

Il nous paroît que cet aveu eſt bien réfléchi & ſuffiſamment répété : cependant l'Auteur nous dira, dans le Chapitre ſuivant, que *le tout ne peut point avoir de but* (*e*),

(*a*) Page 48.
(*b*) Page 49.
(*c*) Page 53.
(*d*) Page 54.
(*e*) Page 66.

& ailleurs, *que la Nature n'a point d'intelligence & de but* (*a*). Mais une confession formelle, arrachée par l'évidence de la chose, ne s'efface point par des contradictions. Il n'y a qu'un seul moyen de tout concilier ; c'est de reconnoître que le *but*, le *dessein*, ou le *plan*, n'est point dans les êtres inanimés & privés d'intelligence, parce qu'ils en sont incapables ; mais dans l'Ouvrier qui les a formés & qui les dirige. Alors nous serons d'accord. Lorsqu'une pierre est taillée & mise en place, pour servir de fondement à un édifice, on dit *qu'elle a un but ;* cela ne signifie point qu'elle se propose elle-même de concourir à ce dessein, mais que l'Ouvrier a eu un dessein & un but, lorsqu'il lui a donné la forme & la situation. Tout autre qu'un Matérialiste comprendra aisément ce langage, & n'en abusera pas.

§. 4.

Ce seroit perdre le temps, que de disserter sur la comparaison que fait l'Auteur entre la pierre qui, par la forte adhésion de ses parties, oppose de la résistance à sa destruction, & l'homme, *être vivant, sentant, pensant & agissant*, qui cherche à se procurer ce qui est conforme à son être, &

a) Tome 2, ch. 6, p. 175.

s'efforce d'écarter ce qui peut lui nuire (*a*). La pierre eſt conſervée par le repos & par la configuration de ſes parties; l'homme ſe conſerve par une ſuite d'actions dont il eſt le principe. La premiere eſt incapable d'avoir un but, parce qu'elle eſt privée de connoiſſance; le ſecond agit pour une fin, parce qu'il eſt intelligent & raiſonnable. C'eſt le Créateur lui-même qui a eu un but en formant les êtres inanimés, & ils ſont conduits à ce but par les loix du mouvement qu'il a établies: les êtres animés & doués de connoiſſance ſe conduiſent eux-mêmes, & ſuivent l'inclination que Dieu leur a donnée pour ſe conſerver.

Si les Phyſiciens ont nommé cette tendance d'un être raiſonnable à ſe conſerver, *gravitation ſur ſoi*, ou *force d'inertie*, ils ſe ſont joués des termes, ſelon l'uſage ordinaire des Matérialiſtes, & cet abus ne prouve rien. La gravitation eſt la tendance vers un centre éloigné; une molécule de matiere placée au centre ne graviteroit plus. Pour qu'un être pût *graviter ſur ſoi*, il faudroit qu'il fût ſon centre à lui-même, qu'il fût éloigné de lui-même: qu'eſt-ce que tout cela ſignifie? Peut-on appeller *force d'inertie*, la ſuite d'actions & de mouvemens ſpontanés, par leſquels un être intelligent tra-

(*a*) Page 49.

vaille à sa conservation ? C'est une contradiction révoltante : la force d'inertie est le repos absolu, la négation de toute action & de tout mouvement. Pour soutenir le Matérialisme, il faudroit créer un nouveau langage.

On ne conçoit rien à celui de l'Auteur; il dit que « la Nature, dans tous ses phénomenes, agit nécessairement d'après l'essence qui lui est propre » (*a*). Selon ses idées, la Nature, ou *le grand tout*, qui est l'aggrégation de tous les êtres, a-t-elle une *essence propre* ? Elle a, si l'on veut, l'essence de la matiere; mais on n'a pas oublié que la matiere elle-même est une aggrégation d'individus, où il n'y en a pas deux qui se ressemblent, qui soient exactement les mêmes, qui puissent être rangées sous la même dénomination : telle est l'opinion de l'Auteur. Un tout, formé de pareils êtres, ne peut avoir une essence propre & particuliere. Nous ne faisons cette remarque en passant, qu'afin de montrer que notre sophiste ne s'exprime jamais exactement.

« Toute cause produit un effet; il ne peut » y avoir d'effet sans cause » (*b*). Principe évident, & que nous ne lui contesterons pas. Nous nous en sommes déja servis pour

(*a*) Page 50.
(*b*) *Ibid.* Lucrèce, liv. 2, *v.* 287.

démontrer qu'en admettant un cercle éternel de mouvemens reçus ou *acquis*, il n'a fait que supposer une infinité d'effets sans cause.

§. 5.

Il continue à se contredire, en concluant que « tous les phénomenes sont nécessaires; » que les causes qui les produisent, ne peuvent agir & se mouvoir que d'après leurs » façons d'être & leurs propriétés essentielles; que l'Univers n'est qu'une chaîne immense de causes & d'effets qui sans cesse » découlent les uns des autres; qu'il ne peut » y avoir d'énergie indépendante, de cause » isolée, d'action détachée, dans une nature » où tous les êtres agissent sans interruption » les uns sur les autres, & qui n'est elle-» même qu'un cercle éternel de mouvemens » donnés & reçus suivant des loix néces-» saires » (*a*).

Cette doctrine lumineuse ne peut être vraie, qu'en supposant tous les êtres absolument passifs. Car enfin un être actif est celui qui a le pouvoir de se donner le mouvement, sans l'avoir reçu d'un autre. Un être actif a donc dans ce sens une énergie indépendante, une force isolée, une action détachée, puisque le mouvement commence par lui.

(*a*) Page 51, Lucrèce, liv. 2, ℣. 707.

Auſſi l'Auteur décide formellement, que « s'il exiſtoit dans la Nature un être vraiment capable de ſe mouvoir par ſa propre » énergie, il auroit le pouvoir d'arrêter lui » ſeul ou de ſuſpendre le mouvement dans » l'Univers » (*a*).

Si tous les êtres ſont paſſifs, où eſt dans l'Univers le principe de l'action ? Il n'y en a point. *Une action reçue*, un *mouvement acquis* eſt un effet : multipliez-les à l'infini, vous ne multipliez que des effets, ſans aſſigner la cauſe. A la vérité, le *mouvement reçu*, enviſagé dans ſes ſuites, *à poſteriori*, devient cauſe lui-même ; mais conſidéré dans ſa ſource, *à priori*, c'eſt un effet. Or il n'eſt pas ici queſtion de deſcendre, il faut remonter, & en remontant nous ne trouvons rien. La chaîne des mouvemens eſt ſuſpendue en l'air & ne tient à rien.

Il y a donc une contradiction formelle entre cette chaîne, & *l'exiſtence active, eſſentielle à la matiere*, dont l'Auteur parle plus bas (*b*). Point d'exiſtence active dans une nature où tout eſt paſſif, où rien ne peut mouvoir qu'autant qu'il eſt mu. Une nature où tout eſt matiere, & *un tout agiſſant & vivant* ( ), c'eſt une contradiction qui ſaute aux yeux.

(*a*) Ch. 10, p. 164. (*c*) Page 55.
(*b*) Page 44.

L'Auteur la répete cent fois dans son Ouvrage, sur-tout en traitant de la liberté ou plutôt de la fatalité ; il mettra, dit-il, cette vérité dans tout son jour (*a*). Vaine promesse : les contradictions ne peuvent produire que des ténèbres.

Il en est de même de ses comparaisons continuelles entre les inanimés & les agens libres, qu'il met au même niveau & qu'il confond les uns avec les autres. Dans une sédition, dans une émeute publique, les divers personnages qui agissent sont entraînés, selon lui, par des causes physiques & nécessaires, tout comme les molécules d'eau ou de poussiere dans un ouragan (*b*). Il y a par conséquent aussi peu de raison à vouloir conduire par des réflexions & par des avis un peuple mutiné ou une troupe de conjurés, qu'à haranguer sur le bord de la mer les flots en courroux.

Nouvelle contradiction, nouvelle absurdité dans ce qui suit : « La matiere agit, » parce qu'elle existe, & elle existe pour » agir ; nous ne pouvons aller au-delà » (*c*). Je soutiens que nous pouvons aller au-delà, & demander comment la matiere existe-t-elle, & qui lui a donné l'existence ? D'ailleurs une matiere, dont tout mouvement est

(*a*) Page 53.
(*b*) Pages 51 & 52.
(*c*) Note, p. 55.

acquis, une matiere qui ne peut donner le mouvement qu'autant qu'elle l'a reçu, & une *matiere agiſſante* par elle-même, ſont deux idées auſſi claires qu'un cercle quarré ou un bâton ſans deux bouts.

Terminons la conteſtation en deux mots. Ou la matiere eſt active par ſon eſſence, ou elle eſt paſſive; choiſiſſez, Philoſophe, il n'y a pas de milieu, elle ne ſçauroit être tous les deux. Si elle eſt active, elle n'a pas beſoin d'être mue, elle ſe meut elle-même, ſon mouvement eſt ſpontané, il n'y a plus beſoin d'impulſion dans la nature, ni de mouvement acquis. Si elle eſt paſſive, ne parlez plus de ſon action, de ſa force, de ſon énergie, & ceſſez de vous jouer du langage.

§. 6.

Comme les Matérialiſtes répétent continuellement que *tout eſt néceſſaire*, que la matiere exiſte néceſſairement, que le mouvement eſt néceſſaire, que toutes les cauſes naturelles produiſent leur effet néceſſairement, il eſt à propos d'examiner une fois pour toutes, ce que c'eſt que *la néceſſité* dont on parle ſans ceſſe, & dont on ne nous donne aucune idée.

Dans la rigueur des termes, une choſe eſt néceſſaire, lorſque le contraire renferme contradiction; il n'y a point d'autre no-

tion de la néceſſité. Lorſqu'on dit, *la matiere eſt néceſſaire*, c'eſt comme ſi l'on diſoit : cette propoſition, *la matiere n'exiſte point*, renferme contradiction.

La néceſſité eſt *abſolue*, lorſqu'elle eſt antérieure à toute ſuppoſition; elle eſt ſeulement *conſéquente*, lorſqu'elle s'enſuit d'une ſuppoſition que l'on a faite.

Il y a un être néceſſaire; tous les êtres ne ſont pas contingens : ce principe eſt évident & inconteſtable. Si tous les êtres étoient contingens ou avoient commencé d'exiſter, cette exiſtence commencée ſeroit un effet ſans cauſe; le néant ſeroit le principe de leur exiſtence : & c'eſt une contradiction.

Tous les êtres ſont néceſſaires, il n'y a aucun être contingent : cette propoſition eſt-elle évidente comme la premiere ? Non ſans doute. Dès qu'il y a un ſeul être néceſſaire, il peut être la cauſe de l'exiſtence des autres; l'exiſtence contingente de ceux-ci ne renferme plus contradiction. Un ſeul être eſt donc néceſſaire; la néceſſité abſolue ne s'étend pas plus loin.

La matiere eſt néceſſaire : cet axiome porte-t-il un caractere d'évidence ? Rien moins. S'il y a un être néceſſaire diſtingué d'elle, il peut lui avoir donné l'exiſtence; l'exiſtence contingente de la matiere ne renferme pas contradiction. D'ail-

leurs *un seul être est nécessaire ;* la matiere n'est pas un seul être, mais une aggrégation de plusieurs êtres divers.

« Ce qui existe, dit notre Auteur, suppose dès-lors même que l'existence lui » est essentielle » (*a*). Cela est faux. Il enseigne lui-même que la matiere est nécessaire, mais que *les formes sont contingentes* (*b*); l'existence contingente ne renferme donc pas contradiction. Parce que j'existe aujourd'hui, s'ensuit-il que j'existe nécessairement & de toute éternité ? Puisqu'une forme, une modification peuvent être contingentes, une substance peut l'être de même. Y a-t-il contradiction à supposer que tel atôme de matiere n'existât pas ?

Cette proposition : *tous les êtres sont contingens*, renferme contradiction, personne n'en disconvient ; mais celle-ci : *il y a des êtres contingens*, n'en renferme aucune ; cela est démontré. Il est ici question de la nécessité absolue, indépendante de toute supposition.

Si l'on suppose que Dieu a créé la matiere telle qu'elle est, qu'il lui a donné la gravité ou la pesanteur, il s'ensuit que tous les corps tombent *nécessairement*, tendent nécessairement au centre ; il y auroit con-

(*a*) Tome 2, c. 4, p. 102.
(*b*) Tome 1, c. 6, p. 82.

tradiction à supposer qu'un corps, sans cesser d'être grave, tendît à la circonférence ; il seroit grave & ne le seroit pas. Mais cette nécessité ou cette contradiction ne sont telles qu'en vertu de la supposition que nous avons faite ; c'est une *nécessité de conséquence*, & non une nécessité absolue. Dieu pouvoit créer des corps non graves, qui s'éloignassent du centre, qui s'élevassent au lieu de tomber. Nous ne connoissons d'autre cause de la gravité que la volonté du Créateur.

Dieu a créé le feu capable de brûler & d'éclairer ; conséquemment le feu éclaire & brûle nécessairement : cette nécessité est conséquente, & non absolue ; Dieu pouvoit créer un feu qui éclairât sans brûler, ou qui brûlât sans éclairer.

Lorsqu'un Matérialiste soutient que la matiere existe nécessairement, puisqu'elle existe ; que ses propriétés sont nécessaires, puisqu'elles découlent de son essence ; que ces propriétés produisent nécessairement leur effet : cela doit s'entendre d'une nécessité de conséquence, & non d'une nécessité absolue. La matiere existe, parce que Dieu a voulu qu'elle existât ; elle a telles propriétés, parce que Dieu les lui a données ; leurs effets sont nécessaires, parce que Dieu a voulu que ces effets arrivassent constamment. Mais confondre cette nécessité de

conséquence avec la nécessité absolue de l'existence de Dieu, c'est abuser des termes, & confondre des notions très-différentes, pour tromper le lecteur : tel est le sophisme puérile sur lequel notre Auteur s'est fondé dans tout son livre.

« De la doctrine du destin ou de la nécessité, il résulte que tout ce qui n'arrive » pas est impossible, & qu'il n'y a rien de » possible que ce qui se fait actuellement... » C'est un grand embarras pour les Spinosistes, que de voir que, selon leur hypothese, il a été aussi impossible de toute » éternité que Spinosa, par exemple, ne » mourût pas à la Haye, qu'il est impossible que deux & deux soient six. Ils sentent bien que c'est une conséquence nécessaire de leur doctrine, & une conséquence qui rebute, qui effarouche, qui » souleve les esprits, par l'absurdité qu'elle » renferme, diamétralement opposée au sens » commun. Ils ne sont pas bien aises que » l'on sçache qu'ils renversent une maxime » aussi universelle, aussi évidente que celle-ci : *tout ce qui implique contradiction est impossible, & tout ce qui n'implique point contradiction est possible.* Or quelle contradiction y auroit-il en ce que Spinosa fût mort à Leyde? La Nature auroit-elle été moins parfaite, moins sage, » moins puissante » ? Telle est la réflexion

de Bayle. (Dict. Crit. art. *Chryſippe*. S.)

La doctrine de la fatalité ou de l'enchaînement de toutes choſes rameneroit la folie des préſages & de l'aſtrologie : auſſi les Stoïciens, partiſans de la fatalité, croyoient à la divination.

§. 7.

D'autres Philoſophes, qui vouloient établir le Scepticiſme, ont raiſonné bien différemment. Au lieu de découvrir la moindre apparence de néceſſité dans l'état préſent des choſes, ils n'y ont pas ſeulement vu de la *certitude*, mais tout au plus de la *probabilité* (*a*).

Il n'y a rien, diſent-ils, dans la nature d'une pierre qui nous apprenne évidemment qu'elle tombera plutôt que de demeurer ſuſpendue en l'air : nous ne voyons rien dans les qualités ſenſibles d'une boule d'ivoire ou de marbre, qui nous démontre qu'en frappant contre une autre boule, elle lui communiquera ſon mouvement. Il eſt vrai que juſqu'à préſent nous avons vu ce phénomene arriver, mais il n'y a aucune raiſon d'où nous puiſſions conclure évidemment qu'il arrivera toujours de même. Le

(*a*) Œuvres Philoſ. de Hume, tome 2. Quatriéme Eſſai & ſuiv. Penſées Philoſ. n. 52. Diction. Philoſ. Art. *Certitude*. De l'Eſprit, Premier Diſcours, c. 1, tome 1, p. 22 & 23.

contraire eſt très-poſſible, très-concevable ; & ne renferme aucune contradiction. La liaiſon de ce phénomene avec la rencontre des deux boules n'eſt point apperçue par une évidence intuitive, & ne peut ſe démontrer par aucun argument *à priori*.

Le pain que je mangeois me nourriſſoit autrefois ; du pain ſemblable me nourrira-t-il encore aujourd'hui ? Il n'y a pas ici l'ombre de néceſſité. La nature intime du pain m'eſt inconnue ; elle pourroit avoir changé, ſans qu'il ſe fût fait aucun changement dans ſes qualités ſenſibles ; alors ſon influence & ſes effets ne ſeroient plus les mêmes. En vain prétendez-vous avoir étudié la nature des cauſes dans le livre de l'Expérience ; qu'y avez-vous appris ? Que tel effet arrive ordinairement à la ſuite de telle ou telle circonſtance ; mais il ne répugne en aucune façon que ce cours ordinaire des choſes ſoit changé.

De même, après avoir obſervé la coexiſtence conſtante de *la chaleur* avec *la flamme*, nous avons conclu que la premiere étoit l'effet de la ſeconde ; mais avons-nous découvert le rapport intime ou la *liaiſon néceſſaire* qu'il y a entre l'une & l'autre ? Tout ce que nos recherches les plus profondes nous découvrent ſur ce point, c'eſt un événement à la ſuite d'un autre événement.

De-là ces Philoſophes concluent qu'il n'eſt

n'eſt rien de plus obſcur ni de plus *incertain* dans la Métaphyſique, que les idées de *cauſalité*, de *pouvoir*, de *force*, d'*énergie* ou de *liaiſon néceſſaire*. Les idées de *néceſſité* & de *cauſe* dérivent uniquement, diſent-ils, de *l'uniformité* que nous voyons dans les œuvres de la Nature, de l'union conſtante ou de la coexiſtence de telles qualités ſenſibles des corps avec tels phénomenes, & de *l'habitude* où nous ſommes d'inférer l'exiſtence des uns de l'exiſtence des autres. C'eſt donc uniquement ſur ces deux circonſtances que ſe fonde toute la néceſſité que nous attribuons à la Nature, & ſans elles nous n'en aurions pas la moindre notion. Mais cette uniformité & cette habitude ne formeront jamais une démonſtration.

Ce qu'il y a de ſingulier, c'eſt que notre Auteur lui-même appuye cette Doctrine, en obſervant que l'expérience peut bien nous apprendre ce qui eſt, mais non pas ce qui a été, ni ce qui ſera, ni ce qui peut être (*a*).

Quand nous avons comparé ces deux manieres de raiſonner, ne ſommes-nous pas bien inſtruits ? L'un nous crie que tout eſt néceſſaire ; l'autre ſoutient que rien ne l'eſt ; auquel donnerons-nous la préférence ?

(*a*) Tome 1, c. 6, p. 86.

Ni à l'un ni à l'autre ; tous deux ont également tort. Rien n'eſt abſolument néceſſaire que Dieu : ce qu'il a fait eſt néceſſaire, parce qu'il a voulu que la nature des choſes fût conſtante & immuable; elle ne changera point, à moins qu'il ne la change lui-même.

L'homme ſeroit bien à plaindre, ſi ſa croyance & ſa conduite dépendoient d'une Métaphyſique obſcure, chancelante, incertaine, qui prétend démontrer les contradictoires, qui eſt tantôt entraînée vers une extrémité & tantôt vers une autre. Tous les êtres ſont-ils néceſſaires ou n'y en a-t-il qu'un ſeul? La création eſt-elle impoſſible, ou tel atôme de matiere eſt-il incréé & indeſtructible? Le mouvement eſt-il éternel ou a-t-il commencé? La matiere eſt-elle infinie ou bornée? Quels abîmes! Serons-nous obligés de les ſonder, avant de ſçavoir s'il y a un Dieu que nous devons adorer & une Loi naturelle que nous devons obſerver? Non, ce n'eſt point dans ces profondes ténèbres qu'il faut chercher la vérité, c'eſt dans nous-mêmes : ſi mon cœur eſt en état de ſouhaiter qu'il y ait un Dieu, je puis l'interroger ſans crainte; ſa réponſe vaudra mieux qu'une démonſtration.

CHAPITRE V.

De l'ordre & du déſordre, de l'intelligence, du haſard.

§. I.

UN Philoſophe qui veut perſuader aux hommes qu'ils n'entendent point leur propre langage; que dans le diſcours ordinaire & dans les diſcuſſions métaphyſiques, ils n'attachent aucun ſens fixe aux termes dont ils ſe ſervent, cherche ſûrement à les tromper. Un ſyſtême que l'on ne peut ſoutenir qu'en altérant la ſignification commune de la plupart des expreſſions, eſt évidemment contraire aux notions de tous les hommes & à la lumiere naturelle qui les a dirigés dans la formation des langues. L'Auteur qui reconnoît qu'il eſt preſqu'auſſi difficile de faire changer aux hommes d'opinions que de langage, a tort de vouloir nous faire changer de langage pour nous donner d'autres opinions; il n'y réuſſira pas. Juſqu'à préſent l'*ordre*, le *déſordre*, l'*intelligence*, le *haſard* n'avoient point été regardés comme des mots inintelligibles; il ne ſeroit pas néceſſaire d'entrer dans une diſcuſſion gram-

maticale pour les expliquer, si les Matérialistes parloient comme les autres hommes, & si les Philosophes s'exprimoient toujours exactement.

Nous avons déja observé que l'Auteur s'efforce de détruire dans ce chapitre ce qu'il avoit établi dans le précédent (*a*); à mesure que nous avancerons dans notre examen, nous verrons les contradictions se multiplier sous sa plume : il faut rappeller d'abord quelques-uns des principes qu'il a posés.

Il a reconnu que le but général de la Nature est de se conserver & de se maintenir; que le but particulier de chaque être est de même sa conservation : de-là il résulte une notion très-claire d'un ordre général dans la Nature & d'un ordre particulier. Ce qui contribue au maintien du tout est dans l'ordre général; ce qui sert à la conservation des individus est dans l'ordre particulier. *Un être sensible doit fuir ce qui le blesse* (*b*); c'est donc un désordre, lorsqu'au lieu de le fuir il le recherche. A la vérité ce qui paroît un désordre relativement au but particulier des individus, ne laisse pas de rentrer dans l'ordre général, comme l'Auteur le prétend; parce que la destruction d'un individu ne dérange point

(*a*) Chap. 4, §. 3. (*b*) Page 65.

le plan général de la nature, & que cette destruction peut contribuer même à la conservation du tout. Il s'ensuit seulement qu'il ne peut y avoir de désordre relativement au plan ou au dessein général de la Nature, selon la remarque de l'Auteur, & cela ne conclut rien : puisque l'ordre est relatif, le désordre est aussi relatif par la même raison; mais les idées relatives ne sont pas des chimeres.

Selon ces principes, il paroît que l'*ordre* dans un composé est la correspondance des parties entr'elles, & leur aptitude à former un tout capable de se conserver ; c'est la définition même de l'Auteur (*a*) : l'ordre dans les actions est le choix des moyens propres à obtenir la fin qu'on se propose ou qu'on doit se proposer. Nous ne parlons pas de l'ordre numérique, qui est autre chose.

L'intelligence est, selon lui, le pouvoir d'agir conformément à un but que nous connoissons (*b*) : de-là s'ensuit la notion du *hasard*. Quand un agent est parvenu à une fin, sans en avoir eu l'intention, ou sans avoir pu connoître les moyens qui devoient l'y conduire, nous disons qu'il y est parvenu par hasard : un joueur qui amene rafle de six, le fait par hasard, parce qu'il ne con-

(*a*) Page 58. (*b*) Page 65.

noissoit pas quelle étoit l'impulsion particuliere ou la direction qu'il falloit donner aux dés pour amener cette combinaison. Si le joueur s'étoit servi de *dés pipés*, son coup ne seroit plus un coup de hasard, parce que l'industrie ou l'intelligence y auroit présidé, & auroit employé un moyen certain pour réussir.

Choisir au hasard, c'est choisir sans connoissance ; l'Auteur dit lui-même : « sans » raison, nous ne sommes que des aveugles » qui se conduisent au hasard » (*a*). Toutes les fois qu'une cause non intelligente est supposée agir, elle agit donc au hasard, à moins qu'elle ne soit dirigée par une cause supérieure intelligente ; alors ce qui est un hasard, relativement à la cause dirigée, ne l'est point à l'égard de la cause qui dirige, parce que celle-ci est supposée connoître le but de l'action & les moyens d'y parvenir.

Les anciens Philosophes nous ont donné une notion très-exacte du hasard ; tous ont appellé la fortune *une cause aveugle*. Selon Cicéron, *rien n'est si contraire à l'intelligence & à la constance que la fortune ou le hasard* (*b*) ; dans le style de cet orateur, agir témérairement, au hasard, sans dessein, sans intention, sans réflexion, c'est la même

(*a*) Chap. 10, p. 180. (*b*) *De Divinat. l.* 2, *n.* 18.

chose. (*a*). Selon les Platoniciens, le hasard, c'est *la cause imprévue de ce qui arrive sans dessein dans les choses mêmes que l'on fait à dessein* (*b*).

Nous sommes forcés de faire cette observation, parce que la plupart des modernes ont donné du hasard une définition fausse, dont notre Auteur abuse. Le hasard, disent-ils, est un effet dont nous ne discernons pas la cause (*c*). Cela est faux. Nous ne discernons pas la cause de la gravité, de l'attraction, de l'électricité, de l'élasticité, &c. Nous n'avons jamais pensé néanmoins que ces effets arrivassent par hasard. Le hasard est un effet où l'intelligence n'a aucune part; les jeux de hasard sont ceux où l'adresse n'entre pour rien & ne peut diriger les événemens. Un voyageur est arrivé par hasard à son gîte, lorsqu'il y est parvenu sans connoître le chemin; s'il l'a connu, on ne dira plus qu'il y est arrivé par hasard.

Le hasard est donc l'opposé de l'*intelligence* & non de la *nécessité*, comme les Matérialistes s'obstinent à le prétendre : on peut s'en convaincre par l'exemple que nous avons cité. Soit qu'un joueur se serve de *dés francs*

(*a*) *Temerè, fortuitò, inconsideratè, negligenter facere aliquid.* De Off. l. 1, n. 103.

(*b*) *Definitur fortuna, causa per accidens eorum quæ sine proposito in iis fiunt quæ consilio aguntur.* Plutarc. de fato.

(*c*) Traité des premieres Vérités, n. 254. Encyclopédie, au mot *hasard*.

ou de *dés pipés*, la rafle de six qu'il amene est également dans les deux cas un effet nécessaire ; mais dans le premier, l'intelligence ou l'adresse n'y a point de part, il est imprévu ; voilà pourquoi c'est un coup du hasard (*a*); dans le second, l'adresse a dirigé l'événement, ce n'est plus un effet fortuit : aussi dit-on en plaisantant de ceux qui friponnent au jeu, qu'*ils corrigent la fortune*.

C'est donc un sophisme ridicule de soutenir que les phénomenes de la Nature n'arrivent point par hasard, parce qu'ils se font nécessairement, qu'ils ne viennent point d'une cause aveugle, parce qu'ils ont une cause nécessaire. Une cause, soit libre, soit nécessaire, agit au hasard, dès qu'elle agit sans connoissance, à moins qu'elle ne soit mise en action par une cause supérieure qui sçait ce qu'elle fait. Quand il seroit vrai que le *hasard* est l'opposé de la *nécessité*, il s'ensuivroit encore que les combinaisons de la matiere se font par hasard, puisque, selon l'Auteur lui-même, les formes de la Matiere sont *passageres & contingentes* (*b*). Nous serons souvent obligés de rappeller ces notions.

§. 2.

Pour prononcer avec certitude qu'il y

(*a*) Voyez tome 2, ch. 5, note, p. 162.
(*b*) Chap. 6, p. 82.

a de l'ordre dans un composé, dans une combinaison de la matiere, & qu'elle ne s'est point faite par hasard, est-il nécessaire de connoître les différentes fins ou les desseins divers que la cause de cette combinaison a pu se proposer ? Autre question qu'il est essentiel d'éclaircir.

A la vue d'une montre, en examinant ses différentes parties & la maniere dont elles correspondent l'une à l'autre, un homme sensé peut-il douter si elles ont été faites les unes pour les autres ? Sans connoître parfaitement le jeu de la machine, un ignorant ne peut-il pas juger par l'inspection seule des parties & de leur combinaison, qu'il y a de *l'ordre* & de la relation entr'elles ? Premiere notion qui indique un dessein.

Si la montre pouvoit se remonter elle-même, conserver son jeu & son mouvement, sans avoir besoin de la main de l'ouvrier, ne comprendroit-on pas que chaque partie contribue à la conservation du tout & a été dirigée à cette fin ? Seconde notion.

Quand on voit que chaque partie concourt au mouvement de l'aiguille qui marque les heures, on comprend encore mieux que l'ouvrier s'est proposé un but ou un dessein. Troisiéme notion.

Si l'on sçait qu'en faisant cet Ouvrage, l'Artiste a voulu prouver son industrie, disputer d'habileté avec un rival, ou vendre

chérement ſon travail, on ſent qu'il a choiſi les moyens pour réuſſir dans ſon projet. Quatriéme notion.

De ces divers degrés de connoiſſance; on conclut avec une évidence palpable, que celui qui a fait le tout, a eu un but, un deſſein, une fin, qu'il a choiſi les moyens d'y parvenir, que c'eſt un être intelligent, que la montre n'eſt point l'ouvrage du haſard ni d'une néceſſité aveugle; mais eſt-il néceſſaire d'être parvenu juſqu'à la quatriéme notion, pour avoir droit de tirer cette conſéquence?

Dans une montre, aucune partie n'eſt placée au haſard, ne fait ſes fonctions & ſon effet au haſard, quoiqu'elle ne connoiſſe pas ce qu'elle fait; parce que l'Ouvrier qui a fait le tout, a ſçu ce qu'il faiſoit, & a dirigé chaque partie au but qu'il ſe propoſoit.

Les parties du corps humain ou d'un animal quelconque ont-elles moins de rapport entr'elles que les parties d'une montre? Il n'eſt perſonne qui puiſſe en porter ce jugement, s'il a le moindre degré d'intelligence. Il y a mille fois plus d'art, d'induſtrie, de ſageſſe dans la configuration de chaque partie d'un animal, à plus forte raiſon dans le jeu & le méchaniſme du tout, que dans celui d'une machine artificielle la plus compliquée & la plus parfaite. L'animal eſt une machine qui ſe remonte, qui

ſe conſerve & ſe propage : propriété que l'homme ne peut donner à aucun de ſes ouvrages.

On doit dire la même choſe de chacune des parties de l'Univers; elles ſont évidemment faites les unes pour les autres; leur mouvement & leurs fonctions ſervent à la conſervation du tout & à celle des individus, & ſe perpétuent ſans interruption. En comprendre imparfaitement le jeu, c'eſt le plus ſublime effort de l'eſprit humain : l'imiter foiblement dans une machine qu'il faut ſouvent remonter, c'eſt un chef-d'œuvre de l'art : & un Philoſophe qui voit de l'ordre, du deſſein, de l'intelligence dans une montre, juge froidement & oſe dire ouvertement qu'il n'y en a point dans l'Univers !

Il répondra ſans doute que nous voyons de l'ordre dans une montre, parce que nous ſçavons la fin que l'ouvrier s'eſt propoſée : au lieu que nous ne pouvons attribuer ſans témérité une fin ni un deſſein au Créateur de l'Univers.

1°. Nous avons obſervé que quand nous ne connoîtrions pas le dernier but de l'ouvrier, ni l'utilité de la montre pour indiquer les heures, nous jugerions encore, & jugerions très-ſenſément par la configuration des parties, par leur jeu & leur mouvement, qu'elles vont à un but, qu'elles ſont

dirigées à un dessein, quel qu'il soit, ne fût ce qu'à la conservation du tout.

2°. Puisqu'il y a dans l'Univers des êtres sensibles & intelligens, ferons-nous injure au Créateur de supposer qu'il a eu pour but de leur faire du bien, d'exercer envers eux sa bonté? Cette fin est-elle indigne d'un être souverainement parfait? Tel est le dessein que l'Ecriture Sainte, d'accord avec la raison, nous montre dans la création; lorsque Dieu eut fait l'homme & les animaux & qu'il eut pourvu à leur subsistance, il jugea que tout étoit bien; *Vidit Deus cuncta quæ fecerat, & erant valdè bona* (*a*).

La seule objection que l'Auteur ait faite contre ces notions, c'est que « le tout ne » peut avoir de but; car s'il avoit un but, » une tendance, une fin, il ne seroit plus » le tout » (*b*). La difficulté est sans doute insoluble: lorsqu'il a dit que la Nature est *le grand tout*, s'il a prétendu exclure l'Ouvrier qui l'a fait, sa définition est fausse; voilà tout l'inconvénient.

§. 3.

Il nous paroît que les idées que nous avons données de l'ordre, du désordre, de

(*a*) Gen. 1, 31.
(*b*) P. 66; & tome 2, c. 6, p. 175, & c. 7, p. 202.

l'intelligence, du hasard, sont assez claires; voyons comment notre Matérialiste s'y prend pour les obscurcir.

« La vue des mouvemens nécessaires, » *périodiques & réglés* qui se passent dans » l'Univers, fit naître dans l'esprit des hom- » mes l'idée de l'*ordre*. Ce mot dans sa » signification primitive, ne représente » qu'une façon d'envisager & d'appercevoir » avec facilité l'ensemble & les différens » rapports d'un tout, dans lequel nous trou- » vons, par sa façon d'être & d'agir, une » certaine convenance ou conformité avec » la nôtre. L'homme, en étendant cette » idée, a transporté dans l'Univers les fa- » çons d'envisager les choses qui lui sont » particulieres; il a supposé qu'il existoit » réellement dans la Nature des rapports & » des convenances tels que ceux qu'il a dé- » signés sous le nom d'*ordre*, & conséquem- » ment il a donné le nom de *désordre* à tous » les rapports qui ne lui paroissoient pas » conformes à ces premiers.

» Il est aisé de conclure de cette idée de » l'ordre & du désordre, qu'ils n'existent point » réellement dans une nature, où tout est » nécessaire, qui suit des loix constantes, » & qui force tous les êtres à suivre, dans » chaque instant de leur durée, les regles » qui découlent de leur propre existence. » C'est donc dans notre esprit seul qu'est le

» modèle de ce que nous nommons ordre » ou désordre ; comme toutes les idées abs- » traites & métaphysiques, il ne suppose rien » hors de nous. En un mot l'ordre ne sera » jamais que la faculté de nous coordonner » avec les êtres qui nous environnent ou » avec le tout dont nous faisons partie » (*a*).

On apperçoit d'abord l'absurdité de tout ce verbiage emprunté de Spinosa. 1°. Supposons pour un moment que telle est l'origine de l'idée que nous avons de l'ordre ; il s'ensuit déja que cette idée a dans la Nature un modèle & un objet très-réel. *Des mouvemens périodiques & réglés*, sont des mouvemens où il y a de l'ordre : des êtres qui *suivent les regles*, qui découlent de leur existence, sont des êtres qui agissent avec ordre : une Nature qui *suit des loix constantes*, est une Nature bien ordonnée, puisque ces mouvemens, ces regles, ces loix contribuent à la conservation du tout. Si toutes ces expressions sont abusives & ne signifient rien, l'Auteur a tort de s'en servir ; mais c'est qu'en affectant de nier l'ordre, il est continuellement forcé de le supposer.

2°. Il est clair que l'homme a pu puiser effectivement l'idée de l'ordre dans sa propre façon d'agir. En qualité d'être intelli-

(*a*) Page 56.

gent, il a senti par expérience que, quand il se propose une fin ou un but, souvent il choisit les moyens qu'il connoît les plus propres pour y parvenir ; & voilà ce qu'il appelle agir avec ordre : d'autres fois il s'en écarte, ou parce qu'il s'est trompé dans le choix, ou parce qu'il a oublié son premier dessein, ou parce qu'un obstacle l'a détourné; & il a nommé cette conduite un désordre. Il a vu la même conduite dans ses semblables ; il l'a caractérisée de même. Si cette idée abstraite *ne suppose rien hors de nous*, c'est à tort que nous nommons *intelligens* les autres hommes, parce qu'ils agissent comme nous.

3°. L'homme a une raison solide de *transporter dans l'Univers* cette façon d'envisager les choses. Il a pensé, comme notre Auteur lui-même (*a*), que le but de tous les êtres est leur conservation ; lorsqu'il les a vus suivre la route qui les y conduisoit, il a jugé qu'ils étoient dans l'ordre ; lorsqu'ils ont paru travailler à leur propre destruction, il les a trouvés en désordre. Si la succession périodique des jours & des nuits, si le changement régulier des saisons venoit à se déranger, il en arriveroit la destruction d'une infinité d'êtres ; ce seroit donc un désordre dans la Nature.

(*a*) V. chap. 4, §. 3.

Cet ordre physique nous donne naturellement l'idée d'un ordre moral. L'Auteur lui-même en fait la distinction (*a*); il soutient que la notion du vice & de la vertu est fondée sur la nature même des choses, sur *des rapports nécessaires* (*b*). La vertu n'est-elle pas l'observation de l'ordre; le vice n'est-il pas un désordre? Sont-ce là des idées factices, arbitraires, *dont le modèle est dans notre esprit seul*? Il ne peut l'affirmer sans contradiction.

4°. Que l'ordre physique soit nécessaire ou contingent, cela ne fait rien à la question; l'Auteur ne nous refuse pas l'intelligence, quoiqu'il nous soumette à la nécessité. Selon lui, nous pouvons donc agir avec ordre, quoique nous agissions nécessairement.

Mais est-il vrai que l'ordre général de la Nature soit nécessaire, d'une nécessité absolue? Nous avons démontré le contraire. Y auroit-il de la contradiction à supposer un autre *assemblage de causes, d'effets, de forces* duquel résulteroit un autre Univers? Il est possible, quoi qu'en dise l'Auteur (*c*), s'il ne renferme aucune contradiction. N'a-t-il pas dit lui-même que la matiere est nécessaire, mais que ses formes sont passa-

(*a*) Chap. 9.
(*b*) *Ibid.* & *supra*, p. 7.
(*c*) Page 58.

geres & contingentes (*a*) ? N'a-t-il pas jugé que le mouvement diſperſera peut-être un jour les parties dont il a compoſé ces maſſes merveilleuſes qui roulent ſur nos têtes (*b*) ? Cette révolution formera donc un ordre nouveau, différent de l'ordre préſent, & rigoureuſement parlant, un autre Univers.

Si un autre Univers eſt poſſible, l'Univers préſent n'eſt pas néceſſaire. Il n'exiſte tel qu'il eſt, que par la volonté libre du Créateur, qui eſt le ſeul être néceſſaire. Il auroit pu l'arranger différemment, s'il avoit voulu. En conſéquence de ſa volonté, l'ordre qu'il a établi eſt néceſſaire, parce qu'il n'a pas voulu que cet ordre ſe démentît. Il eſt néceſſaire relativement aux êtres inanimés qui n'ont pas le pouvoir de s'en écarter ; il n'eſt point néceſſaire à l'égard de ſon Auteur, qui eſt le maître de le changer, s'il le jugeoit à propos : il n'eſt point néceſſaire abſolument, mais par ſuppoſition.

Dès que nous abandonnerons un moment toutes ces notions claires & certaines, nous ne trouverons plus qu'abſurdités & contradictions. C'eſt ce qui eſt arrivé à l'Auteur. D'un côté il affirme continuellement que *tout eſt néceſſaire ;* de l'autre, il reconnoît que les formes de la matiere ſont paſſageres & *contingentes*. Il s'obſtine à nier

(*a*) Chap. 6, p. 82. (*b*) Chap. 3, p. 39.

qu'il y ait dans l'Univers un ordre réel; en même temps il suppose cet ordre immuable, & il en parle sans cesse. Il nous étale les désordres particuliers qui arrivent dans la Nature; & il soutient que ces désordres contribuent à l'ordre général. Dans la suite il s'en servira pour attaquer la Providence; dans un autre endroit, il les justifiera, pour disculper la Nature.

§. 4.

Il s'ensuit donc contre lui-même qu'il peut y avoir des monstres, des prodiges, des merveilles, des miracles dans la Nature (*a*). *Les monstres* sont des combinaisons avec lesquelles nos yeux ne sont point familiarisés, parce qu'elles ne sont point semblables à la conformation ordinaire des espéces. Un enfant né avec deux têtes ou avec quatre pieds est un monstre, parce que l'espéce humaine n'est point ainsi constituée. Que cette combinaison difforme soit l'effet d'une cause nécessaire ou non, cela n'influe en rien sur l'exactitude du terme. On peut appeller *merveille*, un phénomene rare & extraordinaire de la Nature, dont nous ne connoissons pas la cause; mais il est des prodiges que l'on ne peut attribuer à au-

(*a*) Page 61.

cune cauſe naturelle, ils ſe nomment *miracles.*

« On ſent, dit l'Auteur, que de telles » œuvres ſont impoſſibles; ce ſeroit des effets » contraires aux *loix immuables* de la Na- » ture. Rien ne pourroit ſuſpendre un inſ- » tant la marche néceſſaire des êtres, ſans » que la Nature entiere ne fût arrêtée & » troublée dans ſa tendance, & ſans que » le tout ne fût anéanti. D'ailleurs, pour » juger qu'un effet vient d'une cauſe ſur- » naturelle, il faudroit connoître parfaite- » ment toutes les cauſes naturelles, ou tou- » tes les forces que la Nature renferme » (*a*).

Je ſoutiens au contraire que, ſelon le ſyſtême du Matérialiſme, aucun miracle n'eſt impoſſible; ou plutôt il n'eſt aucun des effets que nous jugeons ſurnaturels qui ne puiſſe devenir naturel & commun. Suivant la doctrine de l'Auteur, il n'eſt aucune cauſe naturelle dont l'action ne puiſſe être arrêtée ou ſuſpendue par l'intervention d'une cauſe plus forte qui nous eſt encore inconnue : *la Nature a des reſſources que nous ne connoiſſons pas* (*b*). Il n'eſt donc aucune des loix connues de la Nature qui ſoit abſolument immuable.

Selon lui encore, peut-être le mouve-

(*a*) Page 61. (*b*) Chap. 4, p. 44 & 45.

ment détruira-t-il un jour tous les astres (*a*); les loix du mouvement & la marche actuelle des Cieux ne sont donc pas immuables. Les loix de la génération, par le développement d'un germe, ne le sont pas davantage; la pourriture seule engendre des animaux (*b*). Pourquoi le mouvement seul ne pourroit-il pas ressusciter un mort ? Il est plus aisé de rendre la vie à un corps déja organisé, de rétablir le dérangement de ses organes, que de former une organisation nouvelle par le seul mouvement. Ne limitons jamais le pouvoir de la Nature, les Matérialistes nous le défendent (*c*); il arrivera peut-être un ordre de choses où les morts ressusciteront; il ne sera plus nécessaire qu'il naisse de nouveaux individus pour peupler le monde.

Spinosa avoit donc tort d'avouer que si on pouvoit lui persuader la résurrection d'un mort, il seroit forcé d'abandonner son système; rien n'est impossible à la Nature. « L'U-» nivers entier, selon ses Disciples, n'a pas » été dans son éternelle durée antérieure » rigoureusement le même qu'il est, & il » ne peut être absolument le même dans » son éternelle durée postérieure. L'homme » primitif différoit peut-être plus de l'hom-

(*a*) Chap. 3, p. 39.
(*b*) Chap. 2, p. 23.
(*c*) Tome 2, chap. 5, p. 164.

» me actuel, que le quadrupede differe de » l'insecte. Qui sçait si la Nature n'est point » occupée à produire des êtres nouveaux à » l'insçu de ses Observateurs ? Tout dans » l'Univers peut être regardé comme dans » une vicissitude continuelle » (*a*). A la vérité, il n'est pas aisé de concilier cette doctrine, avec l'immutabilité des loix de la Nature, sur laquelle l'Auteur insiste si souvent: on ne conçoit pas comment des causes nécessaires, qui suivent des loix invariables, peuvent varier dans leurs effets ; mais on ne doit pas exiger que les partisans d'un système absurde soient d'accord avec eux-mêmes.

Ainsi dès que l'on perd de vue le dogme d'une Providence attentive & sage, qui maintient dans l'Univers l'ordre qu'elle y a établi, il n'y a plus rien de certain : les Matérialistes doivent être les plus crédules de tous les hommes en fait de prodiges ; ils peuvent sçavoir quel est à présent le cours de la Nature, mais ils ne sçavent pas quel il a été de toute éternité, ni quel il sera dans la suite.

Pour nous, qui croyons qu'un Dieu bon a créé la Nature, & continue de la gouverner, nous ne craignons pas d'en voir altérer l'ordre constant ; Dieu ne changera

(*a*) Chap. 6, p. 86 & 87.

point ſans raiſon des loix qu'il a ſagement établies. S'il juge à propos de ſuſpendre quelquefois pour un moment l'effet de quelqu'une de ces loix, il a ſoin de nous en avertir, & il eſt aſſez puiſſant pour empêcher que le reſte de la Nature ne ſoit troublé *dans ſa tendance*. Nous connoiſſons aſſez les cauſes naturelles & leurs forces, pour ſçavoir qu'un homme ne reſſuſcitera point les morts, ne guérira point les maladies par un ſeul mot, n'appaiſera point les orages à volonté, ſi Dieu ne lui donne un pouvoir ſurnaturel; & alors Dieu accompagne ce pouvoir de tous les ſignes propres à nous faire reconnoître l'opération divine. Nous avons traité dans d'autres Ouvrages la queſtion des miracles (*a*).

L'Auteur continue à ſe contredire. Après avoir dit que l'ordre & le déſordre n'exiſtent point dans la Nature & ne ſont que des mots (*b*), il ajoute : « Un être eſt dans » l'ordre, lorſque tous ſes mouvemens conſ» pirent au maintien de ſon exiſtence ac» tuelle, & favoriſent ſa tendance à s'y con» ſerver; il eſt dans le déſordre, lorſque » les cauſes qui le remuent troublent ou dé» truiſent l'harmonie ou l'équilibre néceſ-

(*a*) Déiſme réfuté par lui-même, douziéme Lettre. Apol. de la Relig. Chrét. c. 6, art. 1.
(*b*) Pages 60 & 61.

» faires à la conservation de son état ac-
» tuel. Cependant le désordre dans un être
» n'est, comme on a vu, que son passage
» à un ordre nouveau » (*a*).

Soit ; il s'ensuit seulement que l'ordre & le désordre peuvent être relatifs ; voilà tout ce que cela signifie. Mais indépendamment de toute relation ultérieure, dira-t-on que l'œil n'a pas été fait pour voir, que les yeux d'un aveugle sont dans un état aussi conforme à l'ordre de la Nature que ceux d'un homme clairvoyant ? Les Matérialistes sont forcés de le soutenir ; & cette absurdité n'a pas besoin de réfutation (*b*).

§. 5.

Ce qu'il y a de plus mal, c'est que notre Auteur a porté la même confusion & les mêmes erreurs dans la morale ; cela étoit inévitable. « Il est dans l'ordre, dit-il, que
» le feu nous brûle, parce qu'il est de son
» essence de brûler ; il est dans l'ordre que
» le méchant nuise, parce qu'il est de son
» essence de nuire » (*c*). *Il est dans l'ordre que le méchant nuise !* Nous avons peine à en croire nos yeux. Qu'est-ce donc que le

(*a*) Page 62.
(*b*) Lucrèce, l. 4, v. 823.
(*c*) Page 65. De l'Esprit ; second Discours, chap. 10, p. 193.

vice & la vertu, s'ils ſont également dans l'ordre? Quelle horrible doctrine oſe-t-on nous prêcher, en confondant l'idée de l'ordre avec celle d'une prétendue néceſſité?

On ne peut pas ſoupçonner que ce ſoit inadvertence; l'Auteur répéte à la fin du Chapitre, qu'il ne peut y avoir ni déſordre ni mal réel dans une Nature où tout ſuit les loix de ſa propre exiſtence (*a*); il aſſure ailleurs que tout eſt néceſſairement ce qu'il eſt, qu'ainſi ce tout n'eſt poſitivement ni bien ni mal (*b*). Après cette déciſion, il ne laiſſe pas d'enſeigner que la diſtinction du vice & de la vertu eſt fondée ſur la nature des choſes & ſur des rapports néceſſaires (*c*). La conciliation de tout cela paſſe notre intelligence.

S'il avoit dit d'abord ſans détour: l'ordre ſuppoſe une fin; or ſe propoſer une fin, eſt une maniere d'agir qui ne convient qu'à une intelligence: comme la Nature ou la matiere n'eſt point intelligente, elle eſt incapable d'agir pour une fin, d'avoir un deſſein, de faire un choix: il n'y a donc dans la réalité ni ordre ni déſordre, ni bien ni mal phyſique, ni bien ni mal moral, ni vice ni vertu, parce que tout eſt néceſſaire. On auroit compris ſa penſée; mais il a eu ſes raiſons pour s'envelopper.

(*a*) Page 69.
(*b*) Chap. 6, p. 85.
(*c*) Chap. 9.

1°.

1°. Cette doctrine eſt révoltante, dès qu'on en montre les conſéquences; pour les diſſimuler, il a fallu brouiller toutes les idées. 2°. Il a ſuppoſé un but dans la Nature; cet aveu l'embarraſſoit; il a cherché à ſe tirer d'affaire par des contradictions. 3°. Son ſyſtême dépouillé de verbiage, eſt trop aiſé à réfuter. Nier qu'il y ait un but dans la Nature, rejetter les cauſes finales, c'eſt affirmer que les yeux ne ſont pas faits pour voir, les oreilles pour entendre, les pieds pour marcher, la lumiere pour éclairer, le feu pour échauffer, &c. & il paroît, dit un Philoſophe, qu'il faut être forcené pour le ſoutenir (*a*).

« N'eſt-ce pas de toutes les choſes inconcevables la plus inconcevable, que de dire » qu'une Nature qui ne ſent rien, qui ne » connoît rien, ſe conforme parfaitement » aux loix éternelles, qu'elle a une activité » qui ne s'écarte jamais des routes qu'il faut » tenir, & que dans la multitude des facultés dont elle eſt douée, il n'y en a point » qui ne faſſe ſes fonctions dans la derniere » régularité ? Conçoit-on des loix qui » n'ayent pas été établies par une cauſe intelligente ? En conçoit-on qui puiſſent » être exécutées réguliérement par une cauſe » qui ne les connoît point, & qui ne ſçait

(*a*) Dict. Philoſ. *Cauſes finales.*

» pas même qu'elle soit au monde ? Vous » avez là, métaphysiquement parlant, l'en- » droit le plus foible de l'Athéisme ; c'est » un écueil dont il ne peut pas se tirer ; » c'est une objection insoluble ». Telle est la réflexion de Bayle (*a*). Voilà cependant où notre Auteur est réduit ; quelque détour qu'il ait pu prendre, il a été forcé d'y venir.

§. 6.

« La faculté que nous nommons intelli- » gence, dit-il, consiste dans le pouvoir » d'agir conformément à un but que nous » connoissons dans l'être à qui nous l'attri- » buons. Un être intelligent, c'est un être » qui pense, qui veut, qui agit pour une » fin ». Très-bien jusques-là. « Or, continue- » t-il, pour penser, pour vouloir, pour » agir à notre maniere, il faut avoir des » organes & un but semblables aux nôtres. » Ainsi, dire que la Nature est gouvernée » par une intelligence, c'est prétendre qu'elle » est gouvernée par un être pourvu d'or- » ganes ; attendu que sans organes, il ne » peut y avoir ni perceptions, ni idées, ni » intuition, ni pensées, ni volonté, ni plan, » ni actions » (*b*). Tout cela est faux.

(*a*) Tome 3. Contin. des Pensées div. §. 110, p. 340.
(*b*) Pages 65 & 66.

Mais quand cela seroit vrai, il seroit moins absurde d'admettre pour conduire l'Univers un être intelligent pourvu d'organes, que d'y supposer de l'ordre sans intelligence? Une *intelligence organisée*, ne sont pas deux termes qui s'excluent l'un l'autre; au lieu que des causes sans intelligence, qui agissent comme si elles étoient intelligentes, une Nature incapable de pensée & de volonté, qui se conduit comme un être doué de l'une & de l'autre; en un mot, un ordre sans intelligence, sont des idées aussi contradictoires qu'un cercle quarré, ou un triangle dont les trois angles ne sont pas égaux à deux droits.

Soutenir que sans organes il ne peut y avoir ni pensée ni volonté, c'est prétendre que ces actes appartiennent essentiellement à la matiere, que la matiere seule est capable de penser & de vouloir : nouvelle absurdité que nous réfuterons dans la suite. Ou toute matiere est essentiellement pensante, ou la matiere non pensante peut se donner la pensée : comprend-on plus aisément l'un que l'autre ? Laquelle de ces deux absurdités est la moins révoltante ?

Selon notre Matérialiste, « nous regar-
» dons comme privés d'intelligence les êtres
» dans lesquels nous ne trouvons ni la même
» conformation qu'à nous-mêmes, ni les
» mêmes organes, ni les mêmes facultés,

» en un mot, dont nous ignorons l'essence; » l'énergie, le but, & conséquemment l'or- » dre qui leur convient » (*a*).

Cela est encore faux. Quelle que soit la conformation d'un être, qu'il ait des organes ou non, dès que nous le voyons agir avec ordre & pour une fin, nous jugeons qu'il a de l'intelligence, ou qu'il est conduit par une cause intelligente. Si une pierre suspendue en l'air alloit continuellement frapper contre un mur, précisément au même endroit, nous prononcerions avec certitude que ce mouvement uniforme & régulier ne vient point de la pierre, mais d'une cause douée de connoissance. C'est le jugement de tous les hommes, le cri de la Nature, la premiere leçon du bon sens; il faut être stupide ou frappé d'un aveuglement systématique pour penser le contraire.

« Si c'est en nous-mêmes que nous puisons l'idée de l'ordre, c'est encore en » nous-mêmes que nous puisons celle de » l'intelligence » (*b*). Aveu important; de-là il s'ensuit 1°. que ces deux idées ne nous viennent point immédiatement par les sens, & nous ferons usage de cette observation dans la suite. 2°. Que ce ne sont point deux idées factices ni arbitraires, puisqu'elles ont un modèle dans la Nature.

(*a*) Page 65. (*b*) Page 66.

L'Auteur continue : « Nous refusons l'intelligence à tous les êtres qui n'agissent » pas à notre maniere, nous l'accordons à » ceux que nous supposons agir comme » nous; nous nommons ceux-ci des *agens* » *intelligens*; nous disons que les autres sont » des causes aveugles, des agens inintelligens, qui agissent *au hasard*; mot vuide » de sens, que nous opposons toujours à » celui d'intelligence, sans y attacher d'idée » certaine ».

Mais si nous avons de l'intelligence, une idée certaine, & que nous puisons dans nous-mêmes, l'idée du hasard n'est pas moins certaine, puisque c'est précisément l'idée opposée, & nous la puisons aussi dans nous-mêmes. Lorsqu'il nous est arrivé d'atteindre à un but, de produire un effet, sans avoir connu distinctement la route qu'il falloit suivre, les moyens qu'il falloit employer, nous disons que nous avons réussi par hasard. Nous sentons très-bien la différence qu'il y a entre cette façon d'agir & le procédé contraire : lorsque nous arrivons à un terme par un chemin qui nous étoit connu, nous ne pensons point y être parvenus par hasard, mais avec connoissance. Il est donc exactement vrai que des causes privées d'intelligence sont des *causes aveugles*; si elles agissent, c'est au hasard, à moins qu'elles ne soient conduites par une cause supérieure

douée de connoissance. Notre Philosophe lui-même a été forcé de parler comme nous, lorsqu'il a dit que *sans raison nous ne sommes que des aveugles qui se conduisent au hasard* (*a*). Puisque le *hasard* est l'opposé de l'intelligence, si c'est un mot vuide de sens, *l'intelligence* ne signifie rien non plus.

Dès que nous admettons un Dieu & une Providence, nous n'attribuons plus au hasard les effets dont nous ne voyons pas la liaison avec leurs causes (*b*) : ainsi nous ne disons point que la gravité, le magnétisme, la fermentation, &c. sont des effets fortuits, quoique nous n'en connoissions pas la cause. Nous sçavons que toutes les causes naturelles agissent selon les loix que Dieu leur a prescrites, & par lesquelles il les conduit, quoique ces loix ne nous soient pas toujours clairement connues. Sous l'empire d'un Moteur infiniment sage & puissant, rien ne se fait par hasard, parce qu'il a tout prévu & tout réglé. Dans un monde où l'on n'admet que des causes aveugles, tout doit se faire au hasard dans toute la rigueur du terme, puisque tout se fait sans connoissance. L'éternité ou la nécessité prétendue de leur existence & de leur action,

(*a*) Chap. 10, p. 180. (*b*) Page 66.

ne fait rien à la queſtion ; elle ne ſupplée point au défaut d'intelligence.

§. 7.

Les Matérialiſtes reprochent à l'homme qu'il ſe fait toujours le centre de l'Univers, & qu'il rapporte à lui-même tout ce qu'il y voit (*a*). Mais, ſelon les idées mêmes de notre Auteur, l'homme eſt le centre de ſes propres actions ; il les rapporte toutes à ſon bien-être ; en toutes choſes il tend à ſon bonheur ; & c'eſt ce que l'on nomme aſſez improprement : *gravitation ſur ſoi.* Quand l'homme rapporteroit à lui-même tout ce qu'il voit dans l'Univers, il ne feroit que ſuivre le penchant invincible de ſa nature, & il ſeroit ridicule de l'en blâmer : quand il ſeroit perſuadé que l'Univers eſt fait pour lui, cette opinion ne ſeroit que plus propre à lui inſpirer une tendre reconnoiſſance envers le Créateur. Ce n'eſt pas ſa faute, s'il faut être ingrat pour plaire aux Matérialiſtes.

Lors même que nous voyons dans la marche de l'Univers une façon d'agir qui a quelques points de conformité avec la nôtre, quelques phénomenes qui nous intéreſſent, nous ne les attribuons point à une cauſe qui nous reſſemble en tout, qui

(*a*) Page 67.

agit entiérement comme nous, qui a les mêmes facultés, les mêmes intérêts, les mêmes projets, la même tendance que nous: ce reproche eſt ridicule. Nous ſçavons que l'Etre ſuprême, la cauſe univerſelle, eſt infiniment au-deſſus de nous, & doit agir par des vues très-ſupérieures aux nôtres. C'eſt l'Auteur au contraire qui part de cette idée bornée d'une cauſe inférieure, & de la conduite que doit tenir un homme, pour juger & pour attaquer la Providence (*a*).

Quand nous remarquons dans la Nature un ordre analogue à nos propres idées, des vues conformes aux nôtres, un plan régulier, des phénomenes réglés (*b*), nous concluons avec raiſon que cette Nature eſt gouvernée par une cauſe intelligente, à laquelle nous faiſons honneur de cet ordre qui nous frappe; & il faut faire violence à la droite raiſon pour penſer le contraire. On prouveroit plutôt que l'ordre & le déſordre ſont la même choſe, qu'il n'y a aucune différence entre une cauſe aveugle & une cauſe douée de connoiſſance, que de nous perſuader qu'il peut y avoir un ordre ſans intelligence. L'Auteur dit lui-même: *Nous ne donnons rien au haſard ni à une force aveugle* (*c*); *la Nature n'eſt point une*

(*a*) Tome 2, c. 3.
(*b*) Page 67.
(*c*) Page 70.

cauſe

cauſe aveugle, elle n'agit point au haſard (a). Elle agit donc à deſſein & avec connoiſſance; il n'y a pas de milieu, ou nous ne ſçavons plus ce que les termes ſignifient.

Il eſt encore vrai que nous ſentans incapables de produire les effets vaſtes & multipliés que nous voyons s'opérer dans l'Univers, nous ſommes forcés de mettre une différence infinie entre nous & cette cauſe inviſible qui produit de ſi grands effets; mais nous ne croyons point lever entiérement la difficulté, en exagérant en elle toutes les facultés que nous poſſédons nous-mêmes. Nous ſçavons que cette cauſe, exiſtant néceſſairement & par elle-même, eſt conſéquemment infinie, indépendante, immuable, unique, ſouverainement parfaite; qu'entre les facultés que nous poſſédons, toutes celles qui renferment quelqu'imperfection ne peuvent lui convenir. Cette idée ne s'eſt point formée peu-à-peu; c'eſt la premiere qui vient dans l'eſprit de tout homme ſenſé.

Ce n'eſt point non plus par obſtination, mais par une évidence invincible, que nous regardons la matiere comme morte & inanimée, comme incapable de produire par elle-même les grands effets, les phénomenes réglés, dont réſulte ce que nous appellons

(a) Tome 2, c. 5, p. 169.

l'ordre de l'Univers. Pour les produire, il faut du mouvement, & il eſt étranger à la matiere; il faut de la connoiſſance, & elle en eſt incapable.

Nous convenons enfin que la premiere cauſe, l'Etre ſouverain, Moteur de la matiere, Créateur & Gouverneur de la Nature eſt inconcevable, que nous ne pouvons en avoir qu'une idée imparfaite; mais du moins il ne renferme pas contradiction comme le fantôme que notre Philoſophe veut mettre à la place. Il avoue que la matiere eſt imparfaitement connue, qu'on ne peut pas la définir, que pluſieurs de ſes propriétés ſont inexplicables (*a*); eſt-ce donc à lui de nous reprocher que ſous le nom de Dieu, nous admettons un être inconcevable (*b*)? N'eſt-il pas ridicule de dire qu'en ſubſtituant la Nature ou la matiere à Dieu, on ne fait que ſubſtituer un agent connu à un agent inconnu (*c*)?

Il nous objecte encore que nous nous ſervons du mot d'*intelligence* pour trancher les difficultés (*d*). L'intelligence n'eſt-elle donc qu'un mot, non plus que le haſard? Entreprendra-t-il de nous perſuader que

(*a*) Tome 1, c. 4, p. 44; chap. 6, p. 79; chap. 8, p. 103; tome 2, c. 4, p. 136.
(*b*) Note, p. 68.
(*c*) Chap. 4, note, p. 55.
(*d*) Note, p. 68.

nous ne sommes pas intelligens, capables de pensée & de connoissance ? Une preuve du contraire, c'est que nous sentons qu'il déraisonne.

A quoi sert-il d'alléguer que nous voyons des désordres dans le monde, après nous avoir avertis que ces désordres particuliers rentrent dans l'ordre général ? De quel droit peut-on conclure que ces désordres prétendus démentent le plan, le pouvoir, la sagesse & la bonté que nous supposons à l'intelligence souveraine, & l'ordre merveilleux dont on lui fait honneur ? Nous démontrerons le contraire dans la suite.

Pour couronner les contradictions précédentes, l'Auteur soutient que la Nature n'est pas intelligente elle-même, mais qu'elle produit des êtres intelligens (*a*). Du moins, pour cette fois, il nous permettra de crier au miracle : une matiere privée de connoissance, qui se donne de la connoissance ; un être non pensant, qui se donne la faculté de penser ; cela est fort intelligible sans doute : rien de mieux que de substituer la matiere à l'intelligence, pour trancher les difficultés. Il n'a pas osé dire que la matiere en repos se donne le mouvement ; il est bien plus merveilleux d'assurer qu'elle se donne la pensée.

(*a*) Pages 68 & 69.

Les anciens Matérialiſtes ne raiſonnoient pas mieux que ceux d'aujourd'hui ; mais ils étoient de meilleure foi. Ils diſoient ſans détour que le monde avoit été formé par le concours fortuit des atômes, ſans le ſecours d'aucune cauſe intelligente, que le haſard avoit arrangé les choſes comme nous les voyons (*a*). C'eſt par haſard que nous nous ſervons de nos yeux pour voir, de nos pieds pour marcher, de nos mains pour travailler ; ces organes n'ont point été deſtinés à cette fin par une cauſe douée de connoiſſance (*b*). Cette doctrine étoit évidemment abſurde ; mais les Epicuriens ne cherchoient point à en pallier l'abſurdité par l'abus des termes. Ceux d'aujourd'hui rejettent avec dédain le nom de *haſard*, pour en conſerver la choſe ; ils le déguiſent ſous le nom de *néceſſité*, comme ſi la néceſſité étoit la même choſe que l'intelligence, & pouvoit y ſuppléer.

Après un procédé auſſi judicieux, ils diſent que nous ſommes des aveugles, lorſque nous parlons de cauſes aveugles, que nous imaginons des mots pour ſuppléer aux choſes, & que nous croyons nous entendre à force d'obſcurcir les idées (*c*). Le Lecteur jugera ſi c'eſt à nous que ce reproche doit

(*a*) Lucret. l. 5, *v.* 417.
(*b*) *Idem*, l. 4, *v.* 821.
(*c*) Page 70.

s'adresser, plutôt qu'aux Matérialistes, & s'ils ne prononcent pas leur propre condamnation, en rejettant sur leurs adversaires un ridicule dont ils sont seuls coupables.

CHAPITRE VI.

De l'Homme ; de sa distinction en homme physique & en homme moral ; de son origine.

§. I.

Le plus grand service que la Philosophie pût rendre à l'homme, seroit de lui donner une haute idée de lui-même, de sa nature, de ses opérations, de sa destinée, & de lui apprendre à se respecter : élever ses vues, est le meilleur moyen d'augmenter en lui le courage ; un titre d'honneur est pour une ame bien née un engagement à la vertu. Sur cet instinct universel, plus ou moins développé dans tous les hommes, sont fondés les distinctions, les titres, les marques d'estime que l'on accorde chez toutes les Nations policées à quelques particuliers ou à certains ordres de Citoyens ; l'effet naturel de ce préjugé est *le point d'honneur*, puissant mobile, qui produit les plus grands effets dans la société : le détruire, ce seroit

sapper le fondement de la plupart des vertus sociales. Un malheureux, réduit à la misere ou à l'esclavage, asservi aux volontés & aux caprices d'un maître impérieux, mépriſé & rebuté de ſes ſemblables, eſt une ame flétrie, dégradée, avilie, incapable de toute énergie & de tout bien : ce même homme affranchi, élevé à une condition honnête, devient un Citoyen vertueux & utile. Le jeune laboureur, tiré de la campagne, qui ne connoît encore que ſon bétail & ſa charrue, paroît peu différent d'une machine que l'on façonne ou d'un animal que l'on dreſſe : enrôlé dans un Corps diſtingué par ſes exploits militaires, il devient un ſoldat intrépide, un guerrier, un héros.

Si l'on pouvoit conſacrer une erreur, ou juſtifier un des excès de la Philoſophie, y auroit-il à balancer entre la hauteur orgueilleuſe à laquelle les Stoïciens s'efforçoient d'élever leur Sage, & l'abrutiſſement ſtupide auquel les Epicuriens réduiſoient leur Diſciple ? Les premiers compterent parmi eux une infinité de grands hommes; les ſeconds ſe couvrirent de honte par leur inutilité & par les travers de leur conduite. L'Epicuréiſme, introduit à Rome, étouffa toute vertu dans les Maîtres du Monde, & fit tomber la République.

Les ennemis de la Religion & notre Auteur lui-même, lui ont reproché de rabaiſſer

l'homme, d'éteindre en lui le courage & le desir de bien faire, par l'humilité qu'elle lui prêche & lui inspire; ici on lui fait un crime de ce qu'elle autorise l'homme à se regarder comme le *roi de la Nature* (*a*). Concluons déja qu'elle est suffisamment justifiée par deux accusations si contraires, & qu'elle tient le juste milieu, auquel la Philosophie n'a jamais sçu parvenir.

Pour réduire l'homme non-seulement au niveau de la brute, mais à l'état de simple machine, l'Auteur n'employe aucune preuve nouvelle, ou plutôt il ne donne aucune espéce de preuves; il se contente à son ordinaire de supposer la chose évidente & démontrée par les principes qu'il a posés. Mais auquel de ces principes faut-il s'arrêter? Tous ceux qu'il a mis en avant se détruisent & sont contradictoires. Il nous a parlé de loix générales, constantes & invariables du mouvement, & dans son système, il n'en est aucune qui ne puisse se démentir à tout moment; il a mis l'Univers entier sous le joug d'une nécessité invincible, d'une fatalité aveugle; &, selon lui, cet Univers peut changer, prendre une forme nouvelle, produire de nouvelles espéces, & suivre un ordre différent. Il s'est efforcé de prouver que la matiere

(*a*) Page 88. Essai sur les Préjugés, c. 2, p. 34.

est *essentiellement active*, & par une contradiction choquante, la matiere organisée, c'est-à-dire, arrangée de la maniere la plus propre à favoriser son action, ne fait de l'homme qu'*un instrument passif entre les mains de la nécessité* (*a*). On ne peut pas montrer plus évidemment le dessein formé de dégrader l'homme; & l'on ne peut s'y prendre plus maladroitement.

Heureusement nous sentons ce que nous sommes; nous portons dans nous-mêmes un désaveu formel de tous les sophismes par lesquels un Philosophe entêté s'efforce de nous avilir. Quand nous le voyons employer tout l'esprit possible pour nous persuader que nous ne sommes que de la matiere, une voix intérieure, plus forte que la sienne, nous force de lui crier : *ton livre dépose contre toi.*

§. 2.

« La vie de l'homme, dit-il, n'est qu'une » longue suite de mouvemens nécessaires & » liés, qui ont pour principe, soit des causes » renfermées au-dedans de lui-même, telles » que son sang, ses nerfs, ses fibres, ses » chairs, ses os, en un mot, les matieres » tant solides que fluides, dont son ensem- » ble ou son corps est composé; soit des

(*a*) Page 75.

» causes extérieures qui, en agissant sur lui,
» le modifient diversement, telles que l'air
» dont il est environné, les alimens dont
» il se nourrit, & tous les objets dont ses
» sens sont frappés, & qui, par conséquent,
» operent en lui des changemens conti-
» nuels.... Si nous l'examinons de près,
» nous verrons que toutes ses opérations,
» ses mouvemens, ses changemens, ses dif-
» férens états, ses révolutions, sont réglés
» constamment par les mêmes loix que la
» Nature prescrit à tous les êtres qu'elle fait
» naître » (*a*).

Nous ne pouvons examiner l'homme de plus près qu'en nous considérant nous-mêmes; or nous distinguons très-bien dans nous les mouvemens spontanés d'avec ceux qui ne le sont pas, les secousses dans lesquelles nous sommes purement passifs, d'avec les actions volontaires & réfléchies dont nous sommes le principe. A moins qu'un homme ne soit endormi ou en délire, il ne confond point la circulation de son sang, le battement de son cœur, les convulsions dont il peut être attaqué, mouvemens dont il n'est pas le maître, avec le mouvement qu'il imprime par sa volonté à sa main ou à son pied. Il sent une différence essentielle entre l'idée ou le frémissement

(*a*) Pages 71 & 72.

qu'excite en lui un objet subitement apperçu, & l'attention libre & réfléchie qu'il donne à cette idée ou à cet objet. Que l'Auteur commence donc par détruire en nous ce sentiment irrésistible, sentiment dont un être actif est seul capable, avant que de nous prouver que nous sommes purement passifs. Si ce n'est pas là une source de certitude & d'évidence, il n'est pas sûr que nous pensions.

D'ailleurs nous cherchons vainement le principe d'où l'Auteur conclut l'inertie de l'homme. Dira-t-on : tout est matiere, or la matiere est purement passive ? La premiere de ces propositions est combattue par le sentiment intérieur ; la seconde est attaquée par l'Auteur lui-même, quoique mal-à-propos.

Disons plutôt : il y a des êtres pensans ; donc tout n'est pas matiere. Celle-ci est, par sa nature, incapable d'action ; & penser, c'est agir. Est-ce l'Auteur, est-ce nous qui consultons ici la raison & l'expérience ?

Mais « l'homme, dans son origine, n'est » qu'un point imperceptible, où nous n'ap» percevons ni sentiment, ni intelligence, » ni pensée, ni force, ni raison. Ce point » se développe & s'accroît par l'addition » de matieres analogues à son être, qu'il » attire, qui se combinent, qui s'assimilent » avec lui.... Ces matieres parviennent à

» former un tout agissant, vivant, sentant, » jugeant, raisonnant, voulant, délibérant, » choisissant, capable de travailler plus ou » moins efficacement à sa conservation » (*a*). Nous ne voyons là que de la matiere.

1°. Notre Philosophe prouve contre lui-même; c'est sa méthode ordinaire. Si ce point imperceptible que nous pouvons nommer l'*homme*, n'a pas en lui-même la faculté de penser, les matieres qu'il attire ne la lui donneront pas : de même que si un point imperceptible de matiere n'étoit pas étendu, d'autres points ajoutés à celui-là ne le rendroient pas étendu. La nature d'un atôme ne change point par sa combinaison avec d'autres; des molécules non pensantes ne formeront jamais un être pensant.

2°. Il n'est point question de ce que nous voyons, mais de ce que nous sentons; selon la doctrine que l'on nous présente, nous ne voyons point le méchanisme intérieur, ni les ressorts secrets des actions humaines; on soutient cependant qu'ils n'en existent pas moins (*b*). C'est donc par les effets que nous devons juger des causes : or sentir, juger, vouloir, délibérer, choisir, sont des actes indivisibles, dont la matiere essentiellement divisible ne peut être le principe ni le sujet; on ne peut les lui attribuer sans

(*a*) Pages 72 & 73. (*b*) Page 72.

contradiction ; il faut donc recourir à un principe différent de la matiere. Puiſque nous ſentons d'ailleurs que le principe de ces actions, c'eſt nous-mêmes, & non une cauſe qui ſoit hors de nous, c'eſt une néceſſité de juger que nous ſommes autre choſe que de la matiere.

Il eſt faux que nous ne voyons dans l'homme qu'une ſuite de cauſes & d'effets néceſſaires, & conformes aux loix communes à tous les êtres de la Nature. Les êtres inanimés & purement matériels n'agiſſent point; ils ne donnent le mouvement qu'autant qu'ils le reçoivent; ils le communiquent par impulſion & non autrement; l'Auteur en eſt convenu. Nous ſommes convaincus par le ſens intime, par une conſcience irréſiſtible, que nous agiſſons nous-mêmes, que nous voulons, que ſans impulſion reçue d'ailleurs, nous donnons par notre volonté le mouvement à nos membres, & par eux aux corps extérieurs.

§. 3.

Malgré ce qu'en penſe l'Auteur, c'eſt avec raiſon & avec une évidence ſupérieure à toute autre eſpéce de certitude, que l'homme croit ſe mouvoir lui-même, agir par ſa propre énergie, être indépendant ſur ce point des loix générales du mouvement (a):

(a) Lucrèce, l. 2, v. 261.

Il juge sans aucun danger d'erreur que plusieurs de ses mouvemens sont spontanés, puisqu'il les distingue de ceux qui ne le sont pas. Les passions sont des suites nécessaires de son tempérament, mais il sent une différence essentielle entre les mouvemens indélibérés & involontaires des passions, & le consentement libre & réfléchi qu'il peut leur donner ou leur refuser. Plus l'homme fait attention à lui-même, mieux il apperçoit qu'il n'est point dans chaque instant de sa durée *un instrument passif entre les mains de la nécessité* (*a*).

Un monde, où tout est lié, où toutes les causes sont enchaînées les unes aux autres, où il ne peut y avoir d'énergie indépendante, ni de force isolée, est une chimere. 1°. Elle est incompatible avec l'*énergie* prétendue de chaque particule de matiere. 2°. Une chaîne de mouvemens reçus & communiqués à l'infini, ne tient à aucune cause, & l'Auteur reconnoît formellement qu'*il n'y a point d'effet sans cause* (*b*).

Il est faux que la Nature, c'est-à-dire, la matiere seule, toujours agissante, donne à l'homme son être, sa tendance, sa façon particuliere d'agir (*c*). Elle ne peut lui donner l'*être* sans un germe; ce germe n'est

(*a*) Page 75.
(*b*) Chap. 4, p. 50.
(*c*) Page 76.

point l'ouvrage d'une matiere inerte & aveugle, il eſt l'effet d'un deſſein & d'une volonté particuliere du Créateur. La matiere ne peut donner à l'homme *ſa tendance*; cette tendance a un but; l'Auteur en eſt convenu; & agir pour un but eſt, de ſon propre aveu, le caractere d'une intelligence. La matiere peut encore moins donner à l'homme le ſentiment, la penſée, la volonté; l'eſprit ſeul en eſt capable.

Nous convenons que « les êtres de l'eſpéce humaine ſont, ainſi que tous les autres, ſuſceptibles de deux ſortes de mouvemens; les uns ſont des mouvemens de maſſe, par leſquels le corps entier ou quelques-unes de ſes parties ſont viſiblement transférés d'un lieu dans un autre; les autres ſont des mouvemens internes & cachés, dont quelques-uns ſont ſenſibles pour nous, tandis que d'autres ſe font à notre inſçu, & ne ſe font devinet que par les effets qu'ils produiſent au-dehors ». Nous avouons encore que « dans une machine très-compoſée, formée par la combinaiſon d'un grand nombre de matieres variées pour les propriétés, pour les proportions, pour les façons d'agir, les mouvemens deviennent néceſſairement très-compliqués, que leur lenteur, auſſi-bien que leur rapidité, les dérobent très-ſouvent aux obſervations de celui même

» dans lequel ils se passent » (*a*).

Mais quelque compliqués, quelqu'imperceptibles que soient ces divers mouvemens, nous sentons par expérience quels sont ceux qui sont soumis à notre volonté, quels sont ceux qui n'en dépendent point. Lorsqu'un mouvement convulsif du pied, de la main ou de la tête, est causé par l'ébranlement intérieur des nerfs dans un malade, sa volonté n'a aucune part ni au mouvement de masse ou extérieur de ses membres, ni au mouvement intérieur & caché qui en a été la cause. Quand il remue volontairement la main ou le pied, le mouvement sensible de cette partie & le mouvement insensible des muscles nécessaire pour le produire, sont également un effet libre de sa volonté, quoiqu'il ne soit pas le maître d'opérer l'un sans l'autre.

Inutilement on objectera que nous ne connoissons pas seulement quels sont les muscles, les nerfs, les fibres qu'il faut mettre en jeu pour remuer la main; il suffit que Dieu ait établi une liaison constante entre ce méchanisme & notre volonté; & nous sommes convaincus de cette liaison par une expérience répétée à tout moment.

C'est donc assez pour nous d'avoir la conscience de certains mouvemens internes

(*a*) Page 77.

qui se font sentir à nous, pour juger avec certitude que leur principe n'est point extérieur ni distingué de nous. Il n'est point nécessaire de concevoir comment ces mouvemens invisibles peuvent souvent produire des effets si frappans, comment une idée fugitive, un acte imperceptible de la pensée, peut souvent porter le désordre dans tout notre être. Cette ignorance ne nous empêche point de sentir en nous une substance distinguée du corps, douée d'une force très-active, qui a des caracteres essentiellement différens de ceux des causes visibles qui agissent sur nos organes, & de ceux de ces organes mêmes (*a*).

J'ignore à la vérité la cause primitive qui fait qu'une pierre tombe; je n'en connois d'autre que la volonté du Créateur; mais je sens que la cause primitive qui fait remuer mon bras, c'est ma volonté. Je n'admets point que la pensée & la volonté soient *des effets d'un mouvement interne* (*b*); elles en sont plutôt la cause, & ma volonté n'a d'autre cause qu'elle-même. Il y a contradiction à prétendre qu'une puissance active est l'effet d'une autre cause.

§. 4.

C'est en méditant la Nature, en remar-

(*a*) Page 77. (*b*) Page 78.

quant

quant la conformité & la simultanéité de notre volonté avec les mouvemens de notre corps, que nous attribuons ceux-ci à la volonté comme à leur cause ; les Matérialistes mêmes n'ont point d'autre regle, pour prononcer qu'il y a une liaison nécessaire entre une cause physique quelconque & son effet : sur quoi fondés, jugent-ils, que la chaleur est un effet de la flamme, sinon sur la coexistence constante de l'une & de l'autre ? Apperçoivent-ils mieux la liaison intime qu'il y a entre ces deux phénomenes, que nous ne sentons la liaison du mouvement de nos membres avec notre volonté ?

Jusqu'à ce qu'ils nous ayent fourni des principes plus clairs & plus certains, nous conclurons, sans aucun danger d'erreur, qu'il y a en nous un moteur, une ame qui est un être à part, d'une nature toute différente de celle des êtres matériels, d'une essence plus simple, & qui n'a rien de commun avec tout ce que nous voyons.

Il n'est pas vrai que la vie soit simplement l'assemblage des mouvemens propres à l'être organisé, ni que le mouvement soit une propriété de la matiere (*a*). La vie de l'homme est aussi bien la suite de ses pensées & de ses volontés, que l'assemblage de ses mouvemens. C'est la mobilité ou la ca-

(*a*) Page 79.

pacité d'être mue, qui eſt une propriété de la matiere, & non le mouvement; ſelon la déciſion même de l'Auteur, tout mouvement eſt *acquis*, eſt reçu par impulſion, vient conſéquemment d'un principe extérieur.

La *ſpiritualité*, l'*immatérialité*, l'*immortalité* de l'ame ne ſont point des mots vagues, ni les attributs d'une ſubſtance inconnue : nous connoiſſons notre ame par ſes opérations, dont nous avons la conſcience ou le ſentiment intime. Nous ne connoiſſons la matiere & ſes propriétés que par ſes effets, que par les impreſſions qu'elle fait ſur nous, & dont nous avons auſſi la conſcience; mais nous ne ſommes pas plus en état de pénétrer la nature intime de la matiere que celle de notre ame. La certitude eſt donc pour le moins égale ſur l'éxiſtence de ces deux objets.

Comment jugeons-nous de leur nature? par leurs effets & non autrement; les effets ou les opérations de l'ame ſont très-différens de ceux du corps. Tous les effets, toutes les propriétés de la matiere ſont diviſibles comme elle; au contraire les opérations de l'ame, la penſée, le ſentiment, la volonté, ſont indiviſibles; ils émanent donc d'une ſubſtance ſimple, indiviſible, & non matérielle, non ſujette comme le corps à la diſſolution, à la décompoſition, ou au

changement de forme : il y auroit contradiction à supposer de pareils accidens à une substance qui n'a point de parties.

Il ne s'ensuit pas de-là que l'*homme est double* (*a*) : les deux substances dont il est composé sont étroitement unies, & il n'en résulte qu'un seul & même individu de l'espéce. Leur assemblage est inconcevable, mais la nature de la matiere ne l'est pas moins; c'est un hommage que l'Auteur a rendu plus d'une fois à la vérité.

La distinction de *l'ame* ou de l'*esprit* d'avec le *corps* ou la *matiere*, des fonctions *physiques* & *corporelles*, d'avec les opérations *spirituelles* & *intellectuelles*, de l'*homme physique* d'avec l'*homme moral*, n'est donc pas fondée sur des suppositions gratuites, mais sur le sentiment intime ou la conscience de nos opérations & sur les plus pures lumieres du bon sens. Elle ne nous jette dans aucun embarras (*b*); au contraire, elle nous met à couvert des contradictions & des absurdités dans lesquelles les Matérialistes se plongent à tout moment.

A-t-on remarqué jusqu'ici, dans les réflexions de notre Auteur, aucun princip évident, aucun raisonnement suivi, aucune difficulté nouvelle sur la distinction de ces

(*a*) Page 79. (*b*) Page 80.

deux substances ? Pour montrer clairement la vérité, il suffit d'exposer simplement la doctrine opposée à la sienne. Mais il va se proposer des questions intéressantes.

§. 5.

« Qu'est ce que l'homme ? C'est un être » matériel, organisé ou conformé de ma» niere à sentir, à penser, à être modifié de » certaines façons propres à lui seul, à son » organisation, aux combinaisons particu» lieres des matieres qui se trouvent rassem» blées en lui » (a).

Cette définition mérite d'être méditée ; elle nous apprend ce que c'est que l'*organisation* : c'est un arrangement de matiere propre à la rendre susceptible de sentiment & de pensée. De-là il s'ensuit, 1°. que la matiere n'est pas capable par elle-même de sentir & de penser, mais seulement de recevoir l'arrangement particulier duquel résultent le sentiment & la pensée : point de pensée sans organisation ; & toute matiere n'est point organisée, mais peut le devenir. 2°. Qu'un atôme indivisible de matiere ne peut être ni pensant ni organisé ; l'organisation étant un arrangement ou une combinaison, suppose nécessairement plusieurs

(a) Page 80.

êtres combinés. 3°. Une combinaiſon ou un arrangement quelconque peut ſeulement donner à la matiere une nouvelle ſituation, une nouvelle figure, une aptitude plus ou moins grande au mouvement : il reſte donc à ſçavoir ſi la penſée eſt une ſituation, une figure ou un mouvement de la matiere, pour concevoir qu'elle peut réſulter de l'organiſation. C'eſt ſur quoi les Matérialiſtes ne ſe ſont pas encore expliqués.

« Quelle eſt l'origine de l'eſpéce humaine? » L'homme eſt comme tous les autres êtres » une production de la Nature ». C'eſt-à-dire, de la matiere & du mouvement (*a*); & comme la Nature n'eſt point intelligente (*b*), il eſt clair que l'homme eſt la production d'une cauſe aveugle ou l'effet du haſard (*c*); voilà pourquoi il peut naître de putréfaction (*d*).

« D'où l'homme eſt-il venu? L'expé-» rience ne nous met point à portée de ré-» ſoudre cette queſtion, & elle ne peut nous » intéreſſer véritablement ».

Mais il nous paroît que l'Auteur a traité des queſtions moins intéreſſantes; il eſt auſſi bon de ſçavoir d'où nous venons, que de ſçavoir ce que nous deviendrons.

(*a*) Chap. 1, p. 1, 10 & 18.
(*b*) Ch. 5, p. 68 & 69.
(*c*) V. chap. 5, §. 1.
(*d*) Chap. 2, p. 23.

Cependant notre Philosophe, qui consulte toujours l'expérience, nous apprend « qu'il est probable que l'homme fut une » suite nécessaire du débrouillement de no» tre globe » (*a*).

Il eut été mieux de dire clairement avec Epicure, que l'homme est l'effet du *concours fortuit* des atomes. Car enfin quelle autre cause a présidé à sa formation ? Aucune. L'homme est une production de la Nature, & la Nature n'est que de la matiere & du mouvement ; l'homme est une suite du débrouillement de notre globe, & aucune intelligence n'a dirigé ce débrouillement. *Suite nécessaire*, si l'on veut, elle n'est pas moins *fortuite ;* la nécessité ne met pas de l'intelligence où il n'y en a point.

Un débrouillement du globe sans intelligence, se conçoit sans doute fort aisément. Débrouiller une masse informe de matiere, n'est-ce pas y mettre de l'ordre & de l'arrangement ? Si l'ordre est essentiellement le procédé d'une intelligence, nous demandons quelle est la cause intelligente qui a débrouillé le globe ?

Que l'homme, cette machine si compliquée, si délicate, si foible, & en même temps si puissante, où toutes les parties se

(*a*) Page 85. Lucrèce, liv. 1, ℣. 1020 ; liv. 5, ℣. 303.

répondent si parfaitement, sont si exactement faites les unes pour les autres, dont le jeu remplit d'admiration les plus habiles observateurs, dont toute la sagacité humaine n'a pu encore développer entiérement le méchanisme, soit la production d'une cause aveugle, privée de connoissance & d'industrie : Philosophes aveugles vous-mêmes, vous aurez beau le répéter jusqu'à la fin des siècles, l'humanité conjurée vous contredira tout d'une voix. Quoi, l'homme expliqué prouve une intelligence, & l'homme formé ne la prouve point (*a*) ? Un Naturaliste Païen disoit en concluant son Traité *de l'Usage des Parties du Corps Humain*, qu'il venoit de composer une Hymne à la louange du Créateur : un Matérialiste qui les attribue au hasard, compose une satyre à la honte de la raison humaine.

§. 6.

L'Auteur poursuit ses questions & continue d'y répondre d'une maniere toujours aussi sensée. « Mais, dira-t-on, l'homme » a-t-il toujours existé ? L'espéce humaine » a-t-elle été produite de toute éternité, ou » bien n'est-elle qu'une production instan- » tanée de la Nature ? Y a-t-il eu de tout

(*a*) Voyez le passage de Cicéron, au frontispice.

» temps des hommes semblables à nous, & » y en aura-t-il toujours ? Y a-t-il eu de » tout temps des mâles & des femelles ? Y » a-t-il eu un premier homme dont tous » les autres sont descendus ? L'animal a-t- » il été antérieur à l'œuf, ou l'œuf a-t-il » précédé l'animal ? Les espéces, sans com- » mencement, seront-elles aussi sans fin ? » Ces espéces sont-elles indestructibles, ou » passent-elles comme les individus ? L'hom- » me a-t-il toujours été ce qu'il est, ou bien » avant de parvenir à l'état où nous le voyons, » a-t-il été obligé de passer par une infinité » de développemens successifs ? L'homme » peut-il enfin se flatter d'être parvenu à » un état fixe, ou bien l'espéce humaine » doit-elle encore changer ? Si l'homme est » le produit de la Nature, on nous deman- » dera si nous croyons que cette Nature » puisse produire des êtres nouveaux & faire » disparoître les espéces anciennes ? Enfin, » dans cette supposition, l'on voudra sça- » voir pourquoi la Nature ne produit pas » sous nos yeux des êtres nouveaux ou des » espéces nouvelles ?

» Il paroît que l'on peut prendre sur tou- » tes ces questions, indifférentes au fond de » la chose, tel parti que l'on voudra. Au » défaut de l'expérience, c'est à l'hypothése » à fixer une curiosité qui s'élance toujours » au-delà des bornes prescrites à notre esprit.

Cela

» Cela posé, le Contemplateur de la Nature » dira qu'il ne voit aucune contradiction » à supposer que l'espéce humaine, telle » qu'elle est aujourd'hui, a été produite, soit » dans le temps, soit de toute éternité; il » n'en voit pas davantage à supposer que » cette espéce soit arrivée par différens pas- » sages ou développemens successifs à l'état » où nous la voyons » (*a*).

Avancer que l'on peut prendre sur toutes ces questions, qui ne sont rien moins qu'indifférentes au fond de la chose, tel parti qu'on voudra, c'est avouer clairement qu'aucun parti n'est fondé en raison; que le Matérialisme, ce système si propre à débrouiller la nature, nous laisse dans des ténébres plus épaisses que le système opposé, pendant qu'on rejette celui-ci, sous prétexte qu'il ne peut nous donner aucune idée de la formation de l'Univers (*b*).

Je soutiens que les deux partis dont l'Auteur nous laisse le choix sur la formation de l'homme, sont également absurdes, également contradictoires; le Contemplateur de la Nature auroit dû s'en appercevoir.

1°. C'est une contradiction de prétendre que l'homme a été *produit* de toute éter-

(*a*) Pages 81 & 82. Lucrèce enseigne que les espéces ne changent point, liv. 1, *v.* 580.

(*b*) Chap. 2, p. 25.

nité. La production d'un être suppose une cause préexistante; or rien ne peut préexister à l'éternité : un être produit a un commencement, un être éternel n'en a point; il est donc absurde qu'un être soit produit & soit éternel. L'existence éternelle & l'existence nécessaire sont la même chose; rien n'est éternel que ce qui existe par lui-même. On objectera que des Philosophes, & peut-être des Théologiens, ont soutenu que le monde a pu être créé de toute éternité. Nous ne sommes pas garans des opinions de gens qui ont abusé des termes; s'ils ont mal pensé, il faut tâcher de penser mieux.

2°. Il y a contradiction à dire que l'espéce humaine existe de toute éternité; il y auroit une suite actuellement infinie d'individus successifs : à une telle suite on ne peut rien ajouter; or de nouveaux individus peuvent être ajoutés à l'espéce humaine, & y sont ajoutés tous les jours. La suite des générations est infinie *en puissance*, parce qu'elle peut toujours augmenter; mais une suite *actuellement* infinie est une absurdité (a).

3°. Il n'est pas moins absurde de supposer que l'homme *tel qu'il est*, a été produit dans le temps, sans une cause intelligente : un être organisé, c'est-à-dire, dont toutes les parties sont arrangées avec toute la sa-

(a) Voyez premiere Dissertation du P. Gerdil.

geſſe & l'induſtrie poſſible, ne peut être la production d'une cauſe aveugle, fortuite, privée d'intelligence. Il y a d'ailleurs contradiction à prétendre que *tout eſt néceſſaire*, & que l'homme eſt un être contingent.

Reuſſira-t-on mieux dans l'hypothèſe contraire, en diſant que l'eſpéce humaine a varié, & qu'elle peut changer encore? 1°. C'eſt toujours une contradiction au dogme de la néceſſité, de l'immutabilité des eſſences, de l'invariabilité des loix du mouvement. Des cauſes néceſſaires, qui agiſſent ſelon des loix invariables, ne peuvent varier leurs effets. 2°. Il faudroit admettre une ſuite infinie de variations ſucceſſives (*a*); ce qui eſt encore abſurde. 3°. Ce ſeroit toujours par haſard que l'eſpéce humaine ſeroit parvenue à l'état d'organiſation & d'ordre régulier où elle eſt actuellement; & la même abſurdité ſubſiſte conſtamment.

Le ſeul moyen pour ſortir de ce chaos eſt d'admettre une Intelligence éternelle, infinie, immuable, incapable de ſucceſſion & de changement, dont les volontés éternelles s'exécutent dans le temps qu'elle a marqué. Si c'eſt un être inconcevable, du moins il ne renferme pas contradiction. Il a créé l'Univers & l'homme, quand il lui a plu, & comme il a voulu; il l'a

(*a*) Page 87.

créé tel qu'il eſt aujourd'hui : il n'y a point eu d'œuf ni de germe préexiſtant ; Dieu a placé dans le premier individu le germe de toute l'eſpéce. Les eſpéces ſont donc invariables & indeſtructibles, & leur germe inaltérable ; telle eſt la Loi ſuprême émanée du Créateur. Nous n'avons pas à craindre de voir changer ou anéantir les eſpéces actuelles, ni d'en voir naître de nouvelles.

§. 7.

Nous avons déja remarqué ailleurs que l'Auteur tombe en contradiction, lorſqu'il dit que la matiere eſt éternelle & néceſſaire, mais que ſes combinaiſons & ſes formes ſont paſſageres & contingentes (*a*). Il a obſervé que l'exiſtence ſuppoſe des propriétés dans la choſe qui exiſte, qu'une matiere ſans propriétés eſt un pur néant (*b*). L'exiſtence de la matiere ſuppoſe donc auſſi une forme dans la matiere ; une matiere ſans forme ſeroit un pur néant. Or une exiſtence néceſſaire peut-elle ſuppoſer une forme accidentelle & contingente ? Cette forme ſeroit néceſſaire & ne le ſeroit pas. *Tout eſt néceſſairement ce qu'il eſt :* c'eſt un axiome du Matérialiſme qu'il ne faut jamais oublier.

Nouvelle contradiction dans la même

(*a*) Page 82. (*b*) Chap. 2, p. 27 & 28.

page. « L'existence est essentielle à l'Uni-
» vers ou à l'assemblage total de matieres
» essentiellement diverses que nous voyons,
» mais les combinaisons & les formes ne
» leur sont point essentielles ».

Si ces matieres sont essentiellement diverses, c'est sans doute parce que leurs formes & leurs propriétés sont essentiellement différentes; ou bien nous ne nous entendons plus. Ces formes ne peuvent donc changer, sans que l'essence de la matiere ne change à son tour. Si, outre la forme essentielle, il faut admettre des formes accidentelles, nous demandons quelle en est la cause, dans une nature où tout est nécessaire ? D'ailleurs l'idée de l'*Univers* renferme nécessairement un ordre ou un arrangement quelconque; si l'existence est essentielle à l'*Univers*, elle n'est pas moins essentielle à cet arrangement supposé : ou bien nous nous entendrons encore moins.

Aussi renonçons-nous à la gloire de comprendre la Doctrine suivante. « Toutes les
» productions, pour pouvoir se conserver ou
» se maintenir dans l'existence, ont besoin
» de se *coordonner* avec le tout, dont elles
» sont émanées; sans cela elles ne peuvent
» subsister. C'est cette faculté de se coor-
» donner; c'est cette *coordination* relative
» que nous appellons l'*ordre de l'Univers;* c'est
» son défaut que nous nommons *désordre*...

» c'eſt cette aptitude dans l'homme à ſe » coordonner avec le tout, qui non-ſeule- » ment lui donne l'idée de l'ordre, mais » encore qui lui fait dire que *tout eſt bien*, » tandis que tout n'eſt que ce qu'il peut » être, tandis que ce tout eſt néceſſaire- » ment ce qu'il eſt, tandis qu'il n'eſt *po- » ſitivement ni bien ni mal* ».

L'Auteur vient de nous dire que les combinaiſons ne ſont point eſſentielles ou néceſſaires ni à la matiere ni à l'Univers ; à préſent *le tout eſt néceſſairement ce qu'il eſt*, & il ne peut être autrement : pour que l'Univers ſubſiſte, il y faut de l'ordre ; mais il n'y en a point ; rien n'y eſt poſitivement ni bien ni mal. En vérité le Matérialiſme eſt l'évidence même.

Voici ce que ſignifie ce chaos pour un Lecteur intelligent. Je ſens très-bien qu'il y a dans l'Univers un ordre admirable, ſans lequel il ne pourroit ſubſiſter. Si une intelligence très-ſage en avoit arrangé les parties, elles ne ſeroient pas mieux adaptées les unes aux autres, plus propres à contribuer à leur conſervation & au maintien du tout. Mais comme il eſt eſſentiel à mon ſyſtême de ne point admettre d'intelligence, je dois nier abſolument qu'il y ait dans cet Univers de l'ordre, de l'intelligence, un arrangement bon ou mauvais : je le nie donc formellement ; me comprendra qui pourra.

Nous pouvons nous dispenser de suivre en détail les conjectures frivoles & absurdes auxquelles l'Auteur se livre dans le reste du Chapitre : il prétend que l'ordre présent peut changer, que les espéces varient sans cesse, que la Nature est peut-être occupée à former des êtres nouveaux, que des soleils s'éteignent & s'encroûtent, que d'autres s'allument, que l'homme n'est peut-être pas actuellement le même qu'il a été autrefois ou qu'il sera un jour. Nous pourrons concevoir toutes ces belles choses, quand nous aurons oublié que *tout est nécessairement ce qu'il est.*

Par le titre de ce même Chapitre, l'Auteur avoit promis de parler de l'homme moral ; & il n'a parlé que de l'homme physique. N'en soyons point surpris ; il a eu soin de nous prévenir que l'homme est un être purement physique, que l'homme moral est l'homme agissant par des causes physiques, que nos préjugés nous empêchent de connoître (*a*). Il reste à sçavoir comment un être purement physique peut être susceptible de *morale* ; c'est un mystere que nous discuterons dans la suite.

Notre Philosophe finit en nous avertissant que l'homme ne peut pas tout sçavoir, qu'il ne lui est pas donné de connoître son

(*a*) Chap. 1, p. 2 & 4.

origine, de pénétrer dans l'essence des choses, ni de remonter aux premiers principes (*a*). Telle est cependant l'espérance dont l'Auteur nous avoit flattés en commençant son Ouvrage : son système devoit dissiper toutes les ténébres, calmer tous nos doutes, nous montrer la vérité sans nuage (*b*); vaines promesses, langage insidieux, supercherie philosophique. Dans l'hypothèse du Matérialisme, nous ne sçavons ni ce que nous sommes, ni d'où nous venons, ni ce que nous deviendrons : ce système absurde & meurtrier nous enfonce plus avant dans la nuit & nous y laisse.

O homme ! être pensant & libre, qu'une Philosophie insultante & chagrine ose traiter d'insecte éphémere (*c*), tu es indigné de cet outrage. Ce front majestueux que tu portes vers les Cieux, la variété de tes pensées, la rapidité de tes desirs, l'étendue de tes projets, l'immensité de tes espérances, attestent la dignité de ton être, la noblesse de ton origine, la grandeur de ta destinée. L'empire que tu exerces sur la matiere, le mouvement que tu lui imprimes, les formes que tu lui donnes, les qualités que tu y découvres & dont tu sçais faire usage, la docilité avec laquelle elle se prête

(*a*) Page 88.
(*b*) Ch. 1, p. 8 & 9.
(*c*) Page 87.

à tes volontés, te font assez sentir que tu lui es supérieur, & qu'elle est faite pour t'obéir. Dans la vaste étendue des Cieux où elle semble hors de ta portée; tu suis encore la marche que lui a prescrite le Créateur, tu en calcules les instans, tu en prévois les révolutions, tu en combines les loix: sous les yeux du Maître qui en est l'auteur & l'arbitre, tu en es le témoin & l'admirateur. Vois dans quelles archives tu dois chercher tes titres, dans celles de la Philosophie ou dans celles de la Religion: l'une te déclare que tu es l'avorton de la Nature, destiné à être étouffé presqu'au moment de ta naissance; l'autre t'apprend que tu es l'enfant du Créateur, l'héritier du Ciel, le citoyen de l'éternité. A ces deux langages, reconnois ta véritable mere: sois homme, crois un Dieu, & tu auras un pere.

CHAPITRE VII.

De l'ame & de sa spiritualité.

§. I.

DÉS qu'il est évidemment prouvé que le mouvement n'est point essentiel à la matiere, qu'elle est purement passive par sa nature & sans aucune activité, nous sommes forcés de croire qu'il y a dans l'Univers une substance d'une nature différente, un être actif auquel le mouvement doit être attribué comme à la cause premiere, un Moteur qui n'est point matiere lui-même. Dès qu'il est inconteſtable qu'il y a de l'ordre dans ce monde, que toutes les créatures, chacune à sa maniere, tendent à un but, qu'il y a entr'elles des relations & un arrangement qui supposent un dessein, du choix, de la réflexion, nous ne pouvons nous dispenser de reconnoître qu'une intelligence ou un être pensant a présidé à cet ordre, & a soumis la matiere aux loix immuables qu'elle suit dans ses mouvemens.

D'un autre côté, si l'homme, réfléchissant sur lui-même, sent qu'il pense, qu'il veut, qu'il agit, qu'il est la cause de ses mouvemens spontanés, qu'il se propose une

fin & qu'il choisit les moyens; en un mot, qu'il agit souvent avec ordre & avec intelligence, il est invinciblement déterminé à juger qu'il y a en lui un être distingué du corps ou de la matiere, qui est le principe de ses opérations; & quand il dit *moi*, il entend autre chose que les atômes de matiere dont son corps est formé.

Voyons néanmoins plus en détail si cette créance est appuyée sur des preuves plus claires, sur des fondemens plus solides que le Matérialisme.

1°. L'homme n'a pas eu besoin des leçons de la Philosophie, pour tirer cette conséquence; sa conscience & sa raison la lui ont dictée: plus il est ignorant, plus il est entraîné par le penchant irrésistible qui lui fait distinguer l'esprit d'avec la matiere. Qu'un Philosophe s'épuise en raisonnemens, pour persuader à un sauvage ou à un artisan qu'il n'est point l'auteur ni le principe du mouvement de son bras, qu'il le reçoit d'ailleurs comme la hache ou le marteau qu'il tient à la main: l'ouvrier sensé ne répliquera rien; il secouera la tête, & dira tout haut ou tout bas; *voilà un fou*.

2°. Si oubliant pour un moment cet instinct de la nature, nous examinons la pensée en elle-même; que verrons-nous? Un acte simple, indivisible, instantané, que l'on ne peut mesurer ni décomposer. Jamais le

Matérialiſte, au plus fort de ſon délire, n'a oſé dire, *la moitié ou le quart de ma penſée, le premier, le ſecond inſtant de mon jugement, un pouce ou un pied cube de raiſonnement, un morceau ou une fraction de volonté* : Vouloir, deſirer, choiſir, ne ſont point des actes où l'on puiſſe concevoir de l'étendue, de la durée, des parties. Tous ces actes ſimples peuvent-ils naître d'un principe diviſible ? Un être compoſé ou étendu peut-il en être le ſujet ?

3°. Toutes les propriétés connues de la matiere ſont diviſibles, ſont ſuſceptibles de plus & de moins ; l'étendue, la ſolidité, la figure, la gravité, le mouvement, le repos ou la force d'inertie, & telle autre qualité que l'on voudra, peuvent être diviſées ; ſe diviſent en effet, lorſqu'on ſépare l'une de l'autre les parties de la maſſe : toutes les propriétés de la maſſe ſe retrouvent à un moindre degré dans chacune des parties. En eſt-il de même de la penſée ? Si le cerveau penſe, eſt-il vrai que chacune des particules du cerveau penſe auſſi dans un moindre degré, ait une penſée moindre que le cerveau tout entier ?

4°. Dans un être compoſé, diviſible, formé par l'aggrégation de pluſieurs individus, tel que l'Auteur lui-même conçoit la matiere (*a*),

(*a*) Chap. 3, p. 33.

ou c'eſt l'individu *A* qui penſe, ou c'eſt l'individu *B*. Prétendre que pluſieurs individus peuvent concourir à une même penſée, c'eſt ſuppoſer un acte indiviſible actuellement diviſé; c'eſt ſe contredire d'une maniere révoltante.

Pluſieurs forces diſtinctes peuvent concourir au même mouvement, parce que le mouvement eſt diviſible; il peut ſe meſurer, il eſt ſuſceptible de plus & de moins; nous en calculons les inſtans, les degrés de force & de vîteſſe: la penſée eſt-elle ſujette au même calcul, & la confondrons-nous avec le mouvement?

5°. L'homme peut éprouver au même inſtant pluſieurs ſenſations différentes: je ſens tout-à-la-fois la chaleur du feu, l'odeur & la ſaveur d'un fruit, le plaiſir de la muſique, la beauté d'un payſage; je juge laquelle de ces différentes ſenſations m'eſt plus agréable; je la choiſis & la préfere. Dira-t-on que ce n'eſt pas le *moi* indiviſible qui a reçu au même moment ces différentes affections, qui les compare & qui en juge? Puiſque toute matiere eſt eſſentiellement diviſible, il eſt impoſſible que le *moi* ſoit matiere. D'ailleurs la même molécule de matiere, le même atôme, ne peut recevoir au même inſtant quatre ou cinq mouvemens divers: encore moins peut-il les comparer & en juger. Bayle, après avoir peſé la force

de ce raisonnement, ne craint point de conclure : *On peut dire sans hyperbole, que c'est une démonstration aussi assurée que celles de géométrie* (a).

6°. Bayle fait encore un autre raisonnement. « Si un corps, dit-il, est capable de » douleur, quand il est placé dans les nerfs » ou dans le cerveau, il en sera également » capable en quelqu'endroit qu'il se trouve ; » & si un atôme d'air est destitué de pensée, » il ne peut en être capable, en devenant ce » qu'on appelle *esprits animaux*, ou tout ce » qu'on voudra. Comme un être qui n'a pas » de présence locale, ne peut acquérir une » présence locale, de même un être non » pensant ne peut devenir pensant par une » nouvelle situation. Ainsi il faut nier que » les corps pensent, ou il faut soutenir que » tous les corps pensent. Supposé qu'un as- » semblage d'os & de nerfs sente & raisonne, » tout autre assemblage de matiere devra » également sentir & raisonner. L'arrange- » ment des organes se réduisant à un mou- » vement local, si les parties organisées » n'ont pas le don de penser avant d'être » organisées, elles ne l'auront pas après l'or- » ganisation, qui n'est qu'une nouvelle po- » sition de ces parties. Tout ce qu'on peut

(a) Nouv. de la Répub. des Lettres, Août 1684, art. 6, p. 112.

» faire dans des parties matérielles, c'eſt de » les placer autrement qu'elles n'étoient. » Or, en leur donnant une nouvelle ſitua- » tion, il n'eſt pas poſſible d'en tirer la » penſée. Si elles ne ſont pas penſantes étant » à droite, elles ne ſeront pas penſantes pla- » cées à gauche. La nouvelle ſituation pro- » duit en elles un changement extérieur bien » différent de la penſée....

» Si le ſentiment eſt une propriété de cer- » taine portion de matiere, cette portion » de matiere ne peut perdre un ſentiment » ſans en acquérir un autre, comme un corps » ne peut perdre une figure ſans en acqué- » rir une autre. Si donc une portion de ma- » tiere ſent dans un corps vivant, elle ſen- » tira auſſi dans un cadavre » (*a*).

Il eſt donc démontré, ſi quelque choſe peut l'être, qu'outre la matiere, il y a dans l'homme un être ſimple, une ſubſtance immatérielle, qui eſt le principe de ſes opérations: c'eſt ce que nous nommons l'*ame* ou l'*eſprit*.

Si ces preuves ſont fauſſes, il étoit du devoir d'un Matérialiſte d'en faire ſentir le défaut. L'Auteur n'a pas pris la peine d'en rapporter ni d'en réfuter aucune : avons-nous tort de croire que c'eſt par impuiſſance, & que ce ſont autant de démonſtrations ?

(*a*) Dict. Crit. art. *Dicéarque.*

§, 2.

Quand même nous ne pourrions concevoir distinctement l'essence de l'ame ni la maniere dont elle agit sur la matiere, son existence & son action ne seroient pas moins certaines. Notre Philosophe est forcé d'avouer que l'essence de la matiere nous est inconnue, que plusieurs de ses propriétés sont inexplicables (*a*); qu'il n'est point donné à l'homme de pénétrer dans l'essence des choses (*b*). Notre ignorance est donc égale sur la nature de la matiere & sur celle de l'esprit; & on ne peut en rien conclure.

Nous connoissons la matiere & ses propriétés par les impressions qu'elle fait sur nous, dont nous avons la conscience; & pas autrement : l'Auteur en convient (*c*). Nous connoissons notre ame & ses attributs par ses opérations dont nous avons aussi la conscience ou le sens intime. Tout homme qui réfléchit est donc aussi certain de l'existence de son ame, que de l'existence de son corps. Les Philosophes qui révoquent en doute l'existence des corps, & ceux qui nient l'existence des esprits, sont également ridicules.

(*a*) Chap. 6, p. 79; ch. 7, p. 98; ch. 8, p. 103 & 113; tome 2, ch. 4, p. 136.
(*b*) Ch. 6, p. 88.
(*c*) Chap. 2, p. 15; tome 2, ch. 4, p. 107.

Il eſt inutile de nous objecter que ſous le nom d'*eſprit*, d'*ame*, d'*être immatériel*, nous admettons une ſubſtance inconnue, incompréhenſible, un pur néant; que nous entaſſons des mots vuides de ſens qui ne préſentent aucune idée : Les Philoſophes *idéaliſtes* font la même objection contre l'exiſtence de la matiere. Il l'eſt encore plus de nous fatiguer par vingt queſtions ſur la nature de l'ame & ſur la maniere dont elle fait ſes opérations. Il ne nous eſt pas poſſible de donner des explications ou des notions plus claires que le ſens intime, qui eſt le ſouverain degré de l'évidence, ni de convertir ceux que leur propre conſcience ne peut perſuader. Nous ne pouvons définir la penſée, le ſentiment, la volonté; s'enſuit-il que ces operations ſont des chimeres ?

C'eſt une fauſſeté d'avancer que nous ne déſignons l'ame que par des attributs négatifs, en diſant que c'eſt une ſubſtance *non étendue*, *indiviſible*, *inſenſible*, &c. par conſéquent une pure négation de tout ce que nous connoiſſons (*a*). Un être qui penſe, qui ſent, qui veut, qui meut la matiere, eſt un être très-poſitif. Nous ne pouvons avoir l'idée de l'eſpace étendu, ſans avoir l'idée du point qui n'eſt pas étendu; nous ne pouvons concevoir la diviſibilité, ſans

(*a*) Page 90.

concevoir l'unité : en admettant des corps sensibles, nous en supposons d'insensibles. Est-il vrai que le point, l'unité, les molécules insensibles sont un pur néant ?

« Mais comment se former l'idée d'une » substance privée d'étendue, & néanmoins » agissante sur nos sens, c'est-à-dire, sur des » organes matériels qui ont de l'étendue ? » Comment un être sans étendue peut-il être » mobile & mettre la matiere en mouve- » ment ? Comment une substance dépour- » vue des parties peut-elle répondre succes- » sivement à différentes parties de l'espace » ?

1°. L'on n'a jamais imaginé que l'ame fût *mobile* comme le corps, ou capable de le mouvoir par un choc, mais par sa volonté; l'on n'a jamais dit qu'elle répondît successivement à différentes parties de l'espace. 2°. Je demande à mon tour, comment un être étendu peut agir sur un autre être étendu ; quelle relation il y a entre l'étendue & le pouvoir d'agir ? Comment un être divisible peut communiquer son action à un autre être divisible ? quel est le rapport entre la divisibilité & la force d'impulsion ? Comment, en un mot, un corps peut mouvoir un autre corps ? L'Auteur convient avec tous les Philosophes que cela est inconcevable (*a*).

(*a*) Chap. 8, p. 118. Mêlanges de M. d'Alembert; tome 4, p. 241, Quatriéme Essai de M. Hume.

Je le conçois, direz-vous, parce que je le vois. Fort-bien. Et moi je conçois que mon ame remue mon corps, parce que je le sens : il seroit fort singulier que le sens intime ne fût pas aussi sûr, aussi infaillible que celui de la vue.

3°. L'Auteur prétend que l'*idée* des objets, la *perception* de leurs qualités, agit sur le cerveau & le met en mouvement (*a*). Une idée, une perception, est-ce un être étendu ? Est-il plus difficile de concevoir qu'une substance spirituelle meut notre corps, que de comprendre qu'une idée remue notre cerveau ? Les Matérialistes admettent donc, malgré eux, le même mystere que nous.

§. 3.

Pour qu'un esprit mette en mouvement notre corps, il faut, selon notre Auteur, qu'il change successivement ses rapports, sa tendance, sa correspondance, relativement aux divers organes qu'il met en action (*b*). Cela est faux. Les rapports, la correspondance de notre ame, aux différentes parties du corps soumises à son empire, sont permanens & habituellement les mêmes, en vertu de la Loi du Créateur.

(a) Chap. 11. p. 194 & 209.
(b) Page 91. Lucrèce, liv. 1, ℣. 305 ; l. 3, ℣. 166.

L'ame peut mouvoir telle ou telle partie à son choix, par un simple acte de sa volonté. Elle n'a pas besoin pour cela d'être mue ni de se mouvoir, mais de vouloir; *être mu* ne convient qu'à la matiere (*a*). L'ame ne donne point le mouvement au corps par communication, ou par un choc, mais par *action*. En elle réside la force motrice, mais force limitée à un certain degré par l'Auteur de son être. De ce qu'un homme peut mouvoir un poids de dix livres, il ne s'ensuit pas qu'il puisse remuer le monde entier.

On prie le Lecteur de remarquer le principe sur lequel l'Auteur continue d'argumenter contre l'activité de l'ame; c'est que rien ne peut donner le mouvement qu'autant qu'il la reçu; qu'ainsi tout mouvement est *acquis*. Il se contredira formellement dans le Chapitre suivant, & il attribuera à la matiere des mouvemens spontanés. Rien de constant dans le Matérialisme que les contradictions.

« Dès que l'on attribue de l'action, dit-» il, à une cause quelconque, je suis obligé » de la regarder comme une cause maté-» rielle » (*b*). Tout au contraire, selon vous-même, la cause matérielle ne peut mou-

(*a*) Page 92.
(*b*) Page 93, Lucrèce, l. 1, v. 445.

voir, si elle n'est mue par une autre; elle n'est donc point cause proprement dite, puisqu'elle en suppose une autre : communiquer le mouvement reçu, ce n'est pas le produire.

« Une substance spirituelle qui se meut » & qui agit, implique contradiction; d'où » je conclus qu'elle est totalement impossi» ble ». C'est la décision de notre Philosophe. La contradiction, selon lui, consiste en ce que le mouvement suppose de l'étendue, de la solidité, de la densité, de l'impénétrabilité dans la substance qui donne ou qui reçoit le mouvement.

Nous avons déja répondu que l'ame *n'est point mue*, qu'elle ne meut point le corps par un choc, en lui communiquant son propre mouvement, comme le corps le communique à un autre corps; elle le meut par sa volonté & par son *action*. Le sophisme éternel des Matérialistes est de confondre le mouvement *communiqué* avec le mouvement *produit*; le premier est propre à la matiere; le second ne convient qu'à l'esprit.

Mais nous ne le voyons pas : que s'ensuit-il ? Nous le sentons; & cela suffit.

Apres nous avoir reproché une contradiction imaginaire, l'Auteur nous objecte un cercle vicieux. Selon lui, on a imaginé Dieu ou l'esprit universel d'après l'ame hu-

maine ; enſuite on s'eſt ſervi de la volonté de Dieu pour expliquer la liaiſon de l'ame humaine avec le corps (*a*).

Cette prétendue progreſſion d'idées eſt fauſſe. Dès que l'on a vu du mouvement dans le monde, on a compris que la matiere inerte & paſſive de ſa nature ne pouvoit en être le principe ; qu'il falloit par conſéquent l'attribuer à un eſprit. Comme ce mouvement eſt compaſſé, régulier, aſſujetti à des loix, il ne peut partir que d'une cauſe intelligente, qui eſt Dieu. Le même raiſonnement, joint au ſens intime, nous force de reconnoître dans l'homme une ame ſpirituelle. Ces deux preuves ſont indépendantes l'une de l'autre.

Quelques Philoſophes, qui ne concevoient point comment un eſprit créé peut remuer la matiere, ont ſuppoſé que l'eſprit incréé, Dieu lui-même, étoit la cauſe immédiate de nos mouvemens, que notre ame n'en étoit que la cauſe occaſionnelle. Ce n'eſt pas ici le lieu d'examiner s'ils ont bien ou mal raiſonné.

On accuſe mal-à-propos les partiſans de la ſpiritualité de l'ame d'avoir dit, que l'*ame eſt toute entiere ſous chaque point de ſon étendue* : jamais perſonne n'a ſuppoſé l'ame étendue. Pluſieurs ont dit que l'ame eſt toute

(*a*) Note, p. 92.

entiere ſous chaque point de l'étendue du corps qu'elle anime : cela eſt fort-différent. Il eſt malhonnête de nous attribuer *des inepties*, pour ſe donner le plaiſir de les réfuter.

Notre Cenſeur dira ſans doute, que cette ſeconde ſuppoſition ne ſe conçoit pas mieux que la premiere ; mais il doit faire attention que dans la même page, parlant de la cauſe matérielle, il dit : « Je puis ignorer ſa na-» ture particuliere & ſa façon d'agir ». Avons-nous plus grand tort de ſuppoſer une cauſe ſpirituelle, quoique nous ignorions ſa nature particuliere, ſa façon d'être & d'agir ? En ſe bornant à des cauſes matérielles, on tombe dans un abîme de contradictions ; nous n'avons ceſſé de les relever, & continuellement l'Auteur en produit de nouvelles : il n'a pu encore nous en montrer aucune dans notre ſyſtême, qu'en altérant & en le déguiſant à ſon gré.

Il peut argumenter, tant qu'il lui plaira, contre la ſuppoſition d'une *ame étendue (a)* ; nous n'y prenons aucun intérêt.

On ne comprend point comment une ame ſans étendue peut correſpondre à différentes parties d'un corps étendu, agir dans chacune d'elles en particulier, être renfermée dans l'étendue même de ce corps, être tranſportée avec lui, dépendre de lui

(a) Note, p. 93 & 94.

dans ses opérations, &c. Nous en convenons. La maniere d'être des esprits, entiérement différente de la maniere d'être de la matiere, ne donne point de prise à l'imagination, & ne peut être conçue par aucune comparaison. Quel avantage les Matérialistes tireront-ils de cet aveu ? Il est toujours question de prouver que cette maniere d'être renferme contradiction ; & voilà ce qu'ils ne prouveront jamais.

§. 4.

L'Auteur, qui ne peut nous pousser plus loin, se borne à répéter de vieilles objections ; nous tâcherons d'y répondre le plus briévement qu'il sera possible.

1°. L'ame, dit-il, est assujettie à toutes les affections du corps, forcée à subir les mêmes changemens, soumise à l'action de toutes les causes extérieures qui influent sur lui ; elle naît, se fortifie, s'affoiblit, vit & meurt avec lui ; elle n'est donc rien dans la réalité que le corps même, & ne peut en être distinguée que par abstraction (*a*).

Cette conséquence n'est pas juste. Lorsqu'une cause agit par le moyen d'un instrument & sur cet instrument même, son action peut être empêchée, affoiblie, altérée

(*a*) Lucrèce, liv. 3, v. 445.

par

par la mauvaise disposition de l'instrument, sans que l'on puisse conclure que l'altération est dans la cause même. J'ai beau toucher le clavier d'un orgue dérangé, il ne joue point; s'ensuit-il que le dérangement s'est communiqué à ma main, qu'elle est engourdie & dans le même état que l'orgue? Parce que l'ame n'agit plus dans un cadavre, on peut conclure qu'elle en est séparée, mais non pas qu'elle est morte avec lui : une substance simple ne peut mourir.

2°. Tous les termes dont on se sert dans les diverses langues pour désigner l'ame ou l'esprit, n'expriment rien que de matériel; ils signifient seulement le *souffle*, la *respiration*, l'*haleine*, le *vent*, l'*air*. On ne peut donc concevoir l'ame que comme un être matériel.

Autre conséquence fausse. Nous avons remarqué qu'un être spirituel ne donne aucune prise à l'imagination; nous ne pouvons le figurer ni le peindre par aucun son : nous sommes donc forcés de le désigner par ses opérations sensibles. Or un effet sensible de l'ame & qui atteste sa présence dans le corps, est le souffle ou la respiration; il est donc naturel de s'en servir pour désigner l'ame elle-même.

3°. L'idée que nous attachons aujourd'hui au mot *esprit* est très-nouvelle. Les anciens

Philosophes, les Peres mêmes de l'Eglise n'entendoient point sous ce nom un *être incorporel*, immatériel, non étendu, mais seulement une matiere très-subtile & très-pure, une substance volatile, aërienne, ignée, ou lumineuse. Descartes est le premier qui ait conçu l'esprit comme nous le concevons aujourd'hui; c'est lui qui a établi que *ce qui pense ne peut être matiere.* Voilà ce qu'on a répété dans vingt brochures différentes.

Nos adversaires ne se sont jamais accordés sur l'époque où ils ont voulu fixer la naissance de l'idée d'un pur esprit ou de la parfaite spiritualité. Les uns l'attribuent à Platon, d'autres à saint Augustin, d'autres enfin à Descartes : dans le fait, elle est aussi ancienne que le monde (*a*). Notre Auteur a observé (*b*) que dans tous les temps & dans tous les lieux, les hommes incapables de concevoir la matiere, comme principe des opérations & des phénomenes dont ils étoient étonnés, ont eu recours aux *esprits* pour les expliquer. De-là est née, selon lui, non-seulement la créance des Dieux & des génies du Paganisme, mais encore la notion d'un seul Dieu & de l'ame humaine.

(*a*) Voyez les Remarques de M. la Grange sur Lucrèce, tome 1, p. 347.

(*b*) Seconde Partie, c. 1. p. 11.

L'idée de l'esprit remonte par conséquent jusqu'à la création. Que l'on se soit bien ou mal expliqué sur sa nature, que l'on ait comparé ses opérations à celles de l'air, du feu ou de la lumiere, que l'on se soit même servi du nom de ces élémens pour les désigner; cela ne prouve rien. Le fait est certain, & nous nous en tenons-là. Quand nous conviendrions que Descartes a épuré le langage de l'ancienne Philosophie, qu'il s'est exprimé plus exactement que Platon, que Cicéron, que saint Augustin, s'ensuivroit-il qu'il a créé la notion de la parfaite spiritualité, que personne ne l'avoit eue avant lui?

Mais cette supposition est encore fausse. On peut se convaincre que Plotin, disciple de Platon, saint Augustin, Claudien Mamert, ont parlé de la spiritualité de l'ame dans les mêmes termes que Descartes, en ont donné les mêmes preuves, & ont établi comme lui, que *ce qui pense ne peut être matiere* (*a*). On ne peut concevoir Dieu, dit Cicéron, que sous l'idée d'un esprit pur (*mens*), sans mêlange, dégagé de toute matiere corruptible, qui connoît tout, qui meut tout, & qui a de lui-même un mouvement éternel (*b*). Ailleurs il conclut son

(*a*) Voy. la Religion Naturelle & révélée, tome 1, Dissert 3, art. 1.
(*b*) *Tusc.* l. 1, ch. 27.

existence des qualités mêmes de notre ame(*a*). Je demanderois volontiers aux Philosophes modernes, dit M. l'Abbé d'Olivet, s'ils ont des termes moins équivoques & plus décisifs, pour désigner un *pur esprit?*

4°. L'Auteur prétend que le dogme incompréhensible de la spiritualité s'est trouvé conforme aux vues de la Théologie, qui se fait un principe d'anéantir la raison : ce système, dit-il, est l'effet d'une politique très-profonde & très-intéressée dans les Théologiens. Il a fallu imaginer que l'ame est spirituelle, pour conclure qu'elle est immortelle, capable de récompenses & de châtimens après cette vie ; en vertu de cette opinion, les Prêtres ont mis l'homme sous leur empire, même après sa mort.

Il est fâcheux que cette belle théorie soit encore une contradiction. « Rien de plus » populaire que le dogme de l'immortalité » de l'ame ; rien de plus universellement » répandu que l'attente d'une autre vie ». C'est la réflexion de l'Auteur même (*b*). Ce dogme populaire ne doit donc sa naissance ni aux spéculations des Philosophes, ni à la politique des Théologiens, mais à l'instinct de la nature, tout comme celui de la spiritualité. On les trouve répandus de

(*a*) *De Nat. Deor.* l. 2, n. 6 & 7.
(*b*) Chap. 13, p. 260.

l'un des bouts du monde à l'autre, chez des peuples qui ne connoiſſent ni la Philoſophie ni la Théologie. Les Philoſophes, loin d'avoir contribué à établir cette créance, ont été les premiers à l'attaquer; ceux d'aujourd'hui ne font que renouveller les ſophiſmes des Epicuriens.

5°. Les Théologiens, peu d'accord avec eux-mêmes, enſeignent que cette ame ſpirituelle ſera brûlée & ſouffrira l'action d'un feu matériel dans l'Enfer ou dans le Purgatoire; peut-on croire ce dogme ſans contradiction (*a*)?

Où eſt donc la contradiction à ſuppoſer qu'un être ſpirituel eſt ſenſible ou capable de recevoir les impreſſions de la matiere, pendant que nous ſentons à chaque inſtant la réalité de ce Phénomene? Eſt-il plus difficile à la Puiſſance Divine de faire éprouver l'action du feu à l'ame ſéparée du corps, que de lui faire éprouver l'action des objets extérieurs pendant ſon union avec le corps? L'Auteur a beau s'écrier que cela eſt inconcevable; il enſeigne des dogmes que l'on conçoit encore moins: que la matiere produit des actes ſpirituels, tels que la penſée & la volonté; que ces actes ſpirituels peuvent agir ſur la matiere ou ſur le cer-

(*a*) Note, p. 98.

veau, &c. Ce n'eſt pas aux Matérialiſtes de nous reprocher des Myſteres.

§. 5.

Voilà néanmoins où ſe réduiſent tous leurs argumens contre l'exiſtence de l'ame. « Qu'eſt-ce que préſente à l'eſprit une ſubſ» tance qui n'eſt rien de ce que nos ſens » nous mettent à portée de connoître ? » Eſt-il donc vrai que l'on puiſſe ſe figurer » un être qui, n'étant point matiere, agit » pourtant ſur la matiere, ſans avoir ni points » de contact, ni analogie avec elle, & re» çoit lui-même les impulſions de la matiere » par les organes matériels qui l'avertiſſent » de la préſence des êtres ? Eſt-il poſſible » de concevoir l'union de l'ame & du corps, » & comment ce corps matériel peut-il » lier, renfermer, contraindre, déterminer » un être fugitif qui échappe à tous les ſens ? » Eſt-ce de bonne foi réſoudre ces diffi» cultés, que de dire que ce ſont-là des myſ» teres, que ce ſont des effets de la Toute» puiſſance d'un Etre encore plus inconce» vable que l'ame humaine & que ſa façon » d'agir ? Réſoudre ces problêmes par des » miracles, & faire intervenir la Divinité, » n'eſt-ce pas avouer ſon ignorance ou le » deſſein de nous tromper » (*a*) ?

(*a*) Page 98.

Cette déclamation seroit pardonnable à un Matérialiste, s'il nous présentoit un système exempt de mysteres & de miracles, si tout y étoit clair, évident, démontré. Nous avouons volontiers notre ignorance; il seroit à souhaiter que nos adversaires reconnussent la leur d'aussi bonne foi. Mais sont-ils plus avancés que nous, leurs dogmes sont-ils plus aisés à concevoir que les nôtres? Sans doute on comprend à merveille l'énergie & l'action d'une matiere passive, l'éternité d'une matiere dont les formes sont contingentes; une nécessité qui n'est fondée sur rien, & qui n'empêche pas que le monde ne puisse changer; des loix nécessaires & immuables, & qui produisent des effets variés; un ordre dans le monde, sans que l'intelligence y ait eu aucune part; des animaux & des hommes créés par le hasard; une matiere qui pense & qui veut, qui reçoit l'impression des idées & des perceptions, qui se modifie & se change elle-même, qui s'anime, devient sensible & intelligente; l'homme, être purement physique & passif, & néanmoins susceptible de morale & de vertu; l'homme nécessité dans toutes ses actions, & digne de récompense ou de châtiment; l'homme destiné par la nature à se conserver, & qui fait bien de se tuer; l'homme anéanti à la mort, & louable de désirer l'immortalité, &c. &c. Assuré-

ment ce ſymbole eſt moins chargé que le nôtre ; nous ne devons pas héſiter un moment de le préférer.

Si pour expliquer les opérations de l'homme, nous avons recours à une ame ſpirituelle, ce n'eſt point dans l'eſpérance de diſſiper toutes les obſcurités ; elles ſont inévitables dans tous les ſyſtêmes : Dieu ſeul connoît parfaitement la nature qu'il a faite ; mais c'eſt pour éviter les contradictions & les abſurdités innombrables dans leſquelles le Matérialiſme eſt noyé. A-t-on beaucoup gagné en remplaçant les myſteres & les miracles par des contradictions ?

L'Auteur peut déclamer à ſon gré contre les entraves que la Théologie a données aux Philoſophes Chrétiens : entraves ſalutaires ; quiconque voudra les franchir, eſt ſûr de ſe précipiter. Nous n'avons aucun intérêt à ſoutenir les opinions de Leibnitz, de Deſcartes, de Mallebranche, de Cudworth, nous n'épouſons aucun ſyſtême : qu'on les regarde, ſi l'on veut, comme des chimeres ingénieuſes ; toujours ſont-elles moins abſurdes que l'hypothèſe du Matérialiſme.

Obſtiné à n'admettre qu'une ame matérielle, l'Auteur veut qu'on l'abandonne aux Médecins & aux Anatomiſtes pour la diſſéquer & nous la faire toucher au doigt. Déja il réſulte de leurs obſervations, que l'ame

n'eſt rien autre choſe que le cerveau (*a*); c'eſt par cet organe que ſe font toutes les opérations que l'on attribue à l'ame; ce ſont ſes divers mouvemens que l'on a déſignés ſous le nom de *facultés intellectuelles :* l'Auteur le démontrera dans le Chapitre ſuivant; car il démontre toujours. Graces à cette rare découverte, nous pouvons eſpérer de voir notre ame coupée en morceaux ou conſervée pendant pluſieurs années dans l'eſprit-de-vin.

Selon lui, les Théologiens en ſoutenant que la matiere eſt incapable de penſer, que Dieu même ne peut lui donner cette faculté, ſont tombés dans l'Athéiſme; ils ont ſuppoſé par-là que Dieu n'a pas pu créer la matiere. Il eſt auſſi impoſſible, dit-il, que l'eſprit ou la penſée produiſe la matiere, qu'il eſt impoſſible que la matiere produiſe l'eſprit ou la penſée. Raiſonnement admirable ! La matiere inerte & paſſive de ſa nature ne peut rien produire, pas même le moindre degré du mouvement; donc l'eſprit, eſſentiellement actif, ne peut rien produire non plus : l'impuiſſance eſt l'apanage eſſentiel de la matiere; donc il répugne à la raiſon d'admettre un Eſprit Tout-puiſſant Créateur de la matiere.

(*a*) Les Epicuriens la plaçoient dans la poitrine. Lucrèce, liv. 3, *v.* 274.

Il dit que « l'homme peut être comparé » à une harpe sensible, qui rend des sons » d'elle-même, & qui se demande qui les lui » fait rendre ? Elle ne voit pas qu'en sa qua- » lité d'être sensible, elle se pince elle- » même, & qu'elle est pincée & rendue so- » nore par tout ce qui la touche » (*a*).

De la matiere qui se pince elle-même est sans doute une imagination merveilleuse : dans ce cas la matiere se donne le mouvement; elle n'a plus besoin d'être pincée par ce qui la touche, ni de recevoir l'impulsion des autres corps. Elle a, par elle-même, une énergie isolée & indépendante, qui rompt la chaîne infinie de la communication du mouvement. Ce n'est point-là seulement un *miracle* & un *mystere*, mais une contradiction formelle avec les principes de l'Auteur.

C'est l'ignorance des causes naturelles, dit-il, qui a fait imaginer des esprits, pour expliquer les phénomenes de la Nature. C'étoit donc à lui de dissiper cette ignorance, en démontrant que la matiere pense & produit le mouvement; nous cherchons en vain cette démonstration dans son livre. Il falloit du moins répondre aux preuves que nous avons données du contraire, & il a fait semblant de les ignorer.

(*a*) Page 101.

Il eſt faux que cette croyance des eſprits ſoit de nature à retarder nos connoiſſances; c'eſt plutôt l'hypothèſe contraire. En attribuant à la matiere les qualités eſſentielles de l'eſprit, elle confond toutes les notions, renverſe tous les principes, fait retomber la Philoſophie dans le chaos. Les matérialiſtes ont-ils pénétré plus avant dans les ſecrets de la Nature, que les Philoſophes convaincus qu'il y a des eſprits? De quelle découverte importante leur ſommes-nous redevables? Ils ſçavent déprimer les travaux des autres, cenſurer toutes les opinions, blâmer toutes les inſtitutions, déclamer contre leurs propres maîtres, accuſer & calomnier le genre humain : voilà où ſe bornent leurs exploits. Leur Philoſophie meurtriere, acharnée à détruire, n'a jamais pu rien édifier.

En commençant l'examen de ce Chapitre, j'étois humilié : une idée ſombre s'étoit emparée de moi & m'ôtoit la faculté de raiſonner. *Ne ſuis-je qu'un automate?* Ce doute ſeul eſt accablant. En finiſſant, je reſpire; mon ame rentre, pour ainſi dire, en poſſeſſion de ſon être: fiere d'avoir prouvé qu'elle exiſte, elle oſe défier tous les Matérialiſtes du monde d'attaquer ſes titres. En dépit de tous leurs ſophiſmes, ces preuves reſtent dans leur entier : les difficultés, dont ils ont voulu m'étourdir, ne m'empêcheront pas de prétendre à l'honneur de penſer.

CHAPITRE VIII.

Des facultés intellectuelles ; ſont-elles toutes dérivées de la faculté de ſentir ?

§. I.

POUR comprendre juſqu'où peut aller l'entêtement de ſyſtême dans un Philoſophe, il faut avoir lû la théorie de notre Auteur ſur les facultés intellectuelles ; & encore après y avoir bien réfléchi, a-t-on de la peine à ſe le perſuader. Entreprendre d'expliquer la penſée, la réflexion, le raiſonnement, la volonté, par de ſimples ébranlemens du cerveau ; vouloir nous convaincre qu'il n'y a aucune différence entre l'idée de la penſée & l'idée du mouvement, que nous nous trompons quand nous croyons les diſtinguer, c'eſt peut-être le projet le plus inſenſé qui ait pu entrer dans la tête d'un Matérialiſte. Bel exemple de l'ivreſſe où le goût effréné des paradoxes peut nous plonger ! Dans cet état dangereux l'on ne ſe connoît plus, & l'on croit pouvoir tout oſer : ſi le ſang-froid venoit à y ſuccéder, l'on rougiroit des travers & des excès dans leſquels on eſt tombé.

L'Auteur commence par avouer que le sentiment est inexplicable, & il se propose sérieusement de l'expliquer. « Sentir, dit-il, » est cette façon particuliere d'être remué » propre à certains organes des corps ani- » més, occasionnée par la présence d'un » objet matériel qui agit sur ces organes, » dont les mouvemens ou les ébranlemens » se transmettent au cerveau » (*a*).

Cette définition n'est pas fort claire, & il y manque une piéce essentielle. Nos organes ont beau être ébranlés, l'ébranlement a beau être transmis au cerveau; si cet ébranlement n'est pas apperçu, il n'y a pas de sensation : l'Auteur en convient ailleurs. « Le sentiment n'a lieu que lorsque le cer- » veau peut distinguer les impressions faites » sur les organes; c'est la secousse *distincte* » ou la modification marquée qu'il éprouve, » qui constitue la *conscience* (*b*). Sentir, c'est » être remué & avoir la *conscience* des chan- » gemens qui s'opérent en nous » (*c*). Un ébranlement non apperçu, une secousse non distincte n'est donc point une sensation : c'est, à proprement parler, la *perception* qui est l'acte essentiel de la sensation; nous ne sentons plus, dès qu'il n'y a ni perception ni conscience.

(*a*) Page 103. De l'Esprit. Premier Discours, c. 1, p. 16.

(*b*) Page 108. (*c*) Chap. 9, p. 127.

Or l'ébranlement des fibres du cerveau, la perception ou la conscience de cet ébranlement, sont-ils la même chose ? Le premier n'est qu'un mouvement ; il peut être plus ou moins fort, plus ou moins lent ou rapide ; il est donc divisible comme toute autre espéce de mouvement. La perception au contraire est un acte simple, indivisible, instantané, qui n'est point susceptible de plus & de moins : elle est donc essentiellement distincte du mouvement. Définir la sensation ou le sentiment, sans y faire entrer la perception, c'est vouloir évidemment nous tromper.

Il est bon de remarquer en passant, que c'est sur cette même définition imparfaite & fautive de la sensation, que l'Auteur du livre de l'*Esprit* a fondé tous ses sophismes. Les petites supercheries des Philosophes se ressemblent par-tout ; elles ne peuvent duper que ceux qui ne sont pas aguerris.

Nous avons remarqué que l'homme peut recevoir à-la-fois plusieurs sensations : ce sont alors plusieurs ébranlemens transmis au cerveau dans le même instant ; l'homme les apperçoit, les compare, en porte son jugement. Est-ce la même fibre ou la même molécule du cerveau qui a reçu au même moment ces ébranlemens divers, qui les a distinctement apperçus, qui en a la *conscience*, & qui en rend témoignage ? La matiere essen-

riellement divisible, est-elle un être unique & individuel qui compare & qui juge ? Dans un Chapitre, où l'on se propose de nous donner une sçavante théorie des sensations, il eut été à propos de nous expliquer ce phénomene, il en valoit la peine; le silence affecté des Matérialistes sur ce point, ne témoigne-t-il pas que c'est un argument qui les écrase ?

Nous conviendrons, si l'on veut, que le cerveau est le siége du sentiment, que la sensibilité du cerveau est le résultat d'un arrangement, d'une combinaison propre à l'animal, que toute matiere peut *s'animaliser* ou s'identifier avec l'animal (*a*), que toute matiere peut devenir susceptible de l'ébranlement particulier qui est nécessaire aux sensations. Qu'est-ce que cela prouve ? Encore une fois, cet ébranlement seul n'est pas une sensation. Arrangez de la matiere comme il vous plaira, ébranlez-la dans tous les sens possibles, si vous n'y joignez un principe capable d'appercevoir l'ébranlement, vous n'aurez ni animal ni sensation.

On nous apprend dans une note, que pour animer un corps, il ne faut rien d'étranger, qu'il suffit de la *puissance de la Nature* jointe à l'organisation. Qu'est-ce donc que cette Puissance mystérieuse qu'on ne

(*a*) Page 105.

nous explique point, & qui doit être jointe à l'organisation ? Si celle-ci est complette, elle doit suffire ; elle nous donnera un cerveau & des ébranlemens qui pourront aller jusqu'à lui. Entend-on par *puissance de la Nature*, la puissance d'un esprit ? Alors nous n'aurons plus de difficulté.

§. 2.

Quelques Philosophes prétendent que la sensibilité est une qualité universelle de la matiere (*a*). « Si l'on admet cette hypo-» thèse, dit notre Auteur, de même que » l'on distingue en nature deux sortes de » mouvemens, l'un connu sous le nom de » *force vive*, l'autre connu sous le nom de » *force morte*, on distinguera deux sortes » de sensibilité ; l'une active ou vive, & » l'autre inerte ou morte, & alors anima-» liser une substance, ce ne sera que détruire » les obstacles qui l'empêchent d'être active » & sensible. En un mot la sensibilité est, » ou une qualité qui se communique comme » le mouvement, & qui s'acquiert par la » combinaison, ou cette sensibilité est une » qualité inhérente à toute matiere ; & dans » l'un & l'autre cas, un être inétendu, tel

(*a*) Lucrèce pensoit différemment, liv. 2. ℣. 888 & 971.

» que

» que l'on suppose l'ame humaine, ne peut » en être le sujet » (*a*).

Qu'on me pardonne l'expression ; voilà un chef-d'œuvre de phébus & d'absurdité. 1°. Si ces Philosophes prétendent seulement que toute matiere peut, par une certaine combinaison, devenir susceptible de l'ébranlement nécessaire à la sensation, ils ne disent rien de nouveau : s'ils veulent autre chose, ils déraisonnent & ne s'entendent plus. 2°. Si la sensibilité est essentielle à la matiere, toute matiere est sensible & sent toujours, indépendamment de l'organisation. 3°. Dire qu'une *force morte* est *un mouvement*, c'est affirmer que le repos & le mouvement c'est la même chose. Puisque la sensation est une *action*, la sensibilité morte & non active est une contradiction. 4°. Quel est l'obstacle qui empêche la matiere d'être active & sensible, sinon l'*inertie* même qui lui est essentielle ? 5°. Soutenir que l'ame humaine, qui est un esprit essentiellement actif, n'est pas plus capable de l'action de sentir, que la matiere inerte & passive, c'est blesser le sens-commun.

On lit avec plaisir le tableau tracé par l'Auteur, de la maniere admirable, dont les parties intérieures de l'animal sont ar-

(*a*) Page 105. De l'Esprit, Premier Discours, ch. 4, p. 65.

rangées, de la rapidité & de la variété prodigieuse des mouvemens qui s'operent en lui, de la facilité avec laquelle ils se communiquent au cerveau. Mais nous avons déja fait observer que ces détails de physique, très-curieux en eux-mêmes, sont toujours étrangers à la question; que c'est une artifice adroitement ménagé pour dérober au lecteur le foible des raisonnemens ou l'absurdité des suppositions de l'Auteur. Est-ce par distraction ou à dessein, qu'il a dit que les molécules d'un corps organisé sont *actives* & rapides dans leurs mouvemens (*a*)? Des molécules actives, une matiere active est un mystere que nous ne concevons point, sur-tout après que l'on a posé pour principe que tout mouvement est acquis, & se donne par communication (*b*).

La remarque suivante est une nouvelle énigme : « L'homme ne s'apperçoit pas de » l'état de santé; mais il s'apperçoit de l'état » de douleur ou de maladie » (*c*). La premiere de ces propositions est fausse, contraire à l'expérience, & contredite expressément par l'Auteur à la page suivante. « Sans » qu'aucun objet extérieur, dit-il, vienne » remuer les organes de l'homme, il se sent » lui-même, il a la conscience des chan-

(*a*) Page 106.
(*b*) Ch. 2, p. 164.
(*c*) Page 107.

» gemens qui s'operent en lui ». L'homme ſent donc auſſi-bien s'il eſt en ſanté que s'il eſt malade.

D'ailleurs on doit remarquer 1°. que l'Auteur nous indique par-là une ſenſation qui ſe fait ſans aucun ébranlement, cauſé par les objets extérieurs ; qu'ainſi cet ébranlement n'eſt point eſſentiel à la ſenſation. 2°. Il nous dira dans un moment que le cerveau ou la matiere peut répéter d'elle-même cet ébranlement, après l'avoir reçu. Voilà deux exemples d'actes ſpontanés en rigueur, actes contre leſquels l'Auteur s'éleve de toutes ſes forces, parce qu'ils anéantiſſent ſon ſyſtême (*a*).

§. 3.

Mais il eſt bon de connoître en détail tous les dons & les priviléges que l'Auteur accorde libéralement au cerveau ou à la matiere ; ſa bonne-foi y paroît dans tout ſon jour.

« La *ſenſation*, dit-il, n'eſt qu'une ſe-» couſſe donnée à nos organes ; la *percep-*» *tion* eſt cette même ſecouſſe propagée juſ-» qu'au cerveau : l'*idée*, c'eſt l'image de » l'objet qui a occaſionné la ſenſation & la » perception ..... De la mobilité plus ou » moins grande des fibres du cerveau ré-

(*a*) Ch. 2, p. 16.

» sultent l'*esprit*, *la sensibilité*, *l'imagination*, *le goût*, &c (*a*). Les modifications » successives de notre cerveau sont des effets » produits par les objets qui remuent nos » sens; mais elles deviennent des causes » elles-mêmes, elles produisent *dans l'ame* » (il a voulu dire dans le cerveau) de nou» velles modifications que l'on nomme *pen*» *sées*, *réflexion*, *mémoire*, *imagination*, » *jugemens*, *volontés*, *actions*, & qui toutes » ont la sensation pour base (*b*). Le cerveau » a le pouvoir de reproduire les idées que » les objets extérieurs y ont fait naître; il » se meut donc à son tour, réagit sur lui» même, & met en jeu les organes qui vien» nent se concentrer en lui » (*c*).

Déja il avoit dit que la *secousse distincte* du cerveau constitue *la conscience*, & que la conscience est l'*acte réfléchi*, par lequel je sçais que je pense, & que mes pensées ou mes actions sont à moi & non pas à un autre (*d*).

Le lecteur sera sans doute édifié des traits de candeur & de sincérité qui brillent dans tout ce morceau. 1°. L'auteur distingue adroitement la *sensation* d'avec la *perception* ou la *conscience*; tandis qu'il est démontré que, sans perception ou sans con-

(*a*) Pages 109 & 110.
(*b*) Page 112.
(*c*) Page 117.
(*d*) Page 108.

ſcience, il n'y a point de ſenſation; une ſecouſſe ou un ébranlement dans les organes, qui n'eſt point apperçu, n'eſt point ſenti; & l'Auteur en convient (*a*). 2°. Toutes les modifications poſſibles du cerveau ſe réduiſent à du mouvement, & à une nouvelle ſituation donnée à ſes différentes parties par le mouvement; l'Auteur auroit donc dû nous faire comprendre quelle relation il y a entre le mouvement ou la ſituation, & la penſée, la réflexion, le jugement, &c. Il auroit fallu nous convaincre que la penſée & la volonté, par exemple, ne ſont que deux mouvemens divers ou deux ſituations différentes des parties du cerveau. 3°. Il attribue à la matiere ou au cerveau le pouvoir de reproduire des idées, de réagir ſur lui-même, de réfléchir ſur ſes penſées : ſi tout cela n'eſt que du mouvement, nous demandons en premier lieu ſi ces mouvemens ne ſont pas ſpontanés? En ſecond lieu, quel rapport il y a entre un mouvement & *une idée* ou l'image d'un objet? En troiſiéme lieu, ce que c'eſt qu'un mouvement qui réfléchit ſur lui-même, qui ſe ſent lui-même, qui a la conſcience de ſoi-même?

Dès que la matiere a le pouvoir d'agir ſur elle-même, de ſe donner des modifi-

(*a*) Chap. 3, p. 127.

cations nouvelles, qu'eſt-il néceſſaire de ſoutenir que le mouvement lui eſt eſſentiel? Quoiqu'il lui ſoit contingent, elle a le privilége de ſe le donner. Elle ſent, elle veut, elle délibere, elle choiſit, elle raiſonne, elle penſe, elle réfléchit : ce qui eſt plus merveilleux encore, l'eſprit ne ſçauroit faire tout cela ; un être inétendu & indiviſible n'eſt point capable de toutes ces propriétés : le ſeul être étendu & diviſible peut penſer (*a*). Il ne reſte plus qu'à dire, qu'elle peut encore s'organiſer elle-même, ſe donner l'arrangement néceſſaire aux ſenſations & à la penſée, devenir un animal ou un homme quand il lui plaît ; par cet expédient nous ſerons débarraſſés de l'eſprit pour toujours.

C'eſt donc très-mal-à-propos que l'Auteur a fait un ſi long circuit pour nous amener au point où nous ſommes. Il n'y avoit qu'à dire d'abord : ce que vous appellez *eſprit*, n'eſt réellement que de la matiere ; c'eſt elle qui ſe meut, qui ſent, qui penſe, qui veut, qui agit ; c'eſt elle qui s'eſt arrangée comme vous la voyez dans l'Univers : elle eſt active, intelligente, raiſonnable, ſuſceptible de deſſein & de choix ; nulle opération n'eſt au-deſſus de ſa capacité. Il eſt inutile d'admettre deux ſubſtances, où une ſeule peut ſuffire. Tout eſt matiere,

(*a*) Note, page 113. Lucrèce, liv. 3, v. 162.

toutes les opérations ſont matérielles, toutes ſe réduiſent au mouvement & à ſes effets, & la matiere ſe meut quand elle veut. Mon ſyſtême n'a pas beſoin de preuves; vous n'avez à lui oppoſer que la différence de deux idées que vous vous êtes formées gratuitement. Je ſçais bien qu'il choque le ſens commun, que tous les hommes le jugent abſurde & penſent différemment: mais c'eſt juſtement parce qu'il contredit toutes les notions humaines que je le ſoutiens vrai.

A ce langage très-philoſophique, qu'aurions-nous à répondre? La diſpute ſeroit finie.

Nous ne ſuivrons point l'Auteur dans la deſcription anatomique des divers organes de nos ſenſations, de la vue, du goût, du toucher, de l'odorat, de l'ouie; mais on doit être curieux de lui voir anatomiſer la penſée.

§. 4.

« Suppoſons, dit-il, qu'une pêche ſe préſente à moi; mes yeux y apperçoivent » d'abord la couleur & la rondeur; en y » portant la main, j'y découvre molleſſe, » fraîcheur, peſanteur; ſi j'approche ce fruit » de l'odorat, j'en éprouve l'odeur; ſi je le » porte à ma bouche, j'en goûte la ſaveur: » en combinant toutes ces perceptions, j'ai » l'idée d'un tout que je nomme *pêche*,

» & dont ma penſée peut s'occuper ».

» Cela prouve, ajoute-t-il dans une note, » que la penſée a un commencement, une » durée & une fin, ou bien une génération, » une ſucceſſion, une diſſolution comme » tous les autres modes de la matiere; com- » me eux la penſée eſt excitée, détermi- » née, accrue, diviſée, compoſée, ſimpli- » fiée, &c » (a). De-là il conclut qu'un être indiviſible en eſt incapable.

En vérité c'eſt une dériſion. Quand j'apperçois d'abord la couleur ſeule de la pêche, n'eſt-ce pas une penſée? Quand je vois enſuite ſa rondeur, n'eſt-ce pas une autre penſée, & ainſi de toutes les autres qualités dont je m'occupe ſucceſſivement? L'Auteur lui-même ſuppoſe que ce ſont-là autant de ſenſations, de perceptions & d'idées ſucceſſives, par conſéquent autant de penſées différentes.

Il eſt vrai que je puis au même inſtant ſentir & appercevoir la couleur, la fraîcheur, l'odeur & la ſaveur de la pêche, comparer ces qualités & en juger: de-là on conclut évidemment contre les Matérialiſtes, que le principe de ces actes ſimultanés eſt unique & indiviſible, conſéquemment qu'il n'eſt point matiere.

A cette diſſection de la penſée ſuccéde

(a) Page 113.

une

une contradiction. « Si les formes paroiſſent » diviſibles dans la matiere, ce n'eſt qu'en » la conſidérant par abſtraction, à la façon » des Géometres; mais cette diviſibilité des » formes n'exiſte point dans la Nature, où » il n'y a ni atômes ni formes parfaitement » réguliers. Il faut donc en conclure que » les formes de la matiere ne ſont *pas moins* » *indiviſibles que la penſée* » (*a*).

Il n'y a qu'un moment que la penſée étoit *diviſée*; à préſent les formes de la matiere ſont *indiviſibles* comme la penſée. Par un prodige nouveau, la matiere eſſentiellement diviſible eſt le ſujet d'une forme indiviſible. Il ſemble que l'Auteur ſe faſſe un jeu d'inſulter à la raiſon.

Quoi! une maſſe cubique de matiere ne peut pas être diviſée en vingt autres cubes plus petits; & alors la forme cubique de la maſſe n'eſt pas diviſée? On ne peut pas diviſer le poids, l'étendue, le mouvement de la matiere? Qu'eſt-ce que fait à cette diviſion la régularité ou l'irrégularité des formes? Il eſt déſagréable d'avoir à réfuter de pareilles abſurdités.

Nous devons cependant ſçavoir gré à l'Auteur de ce qu'il confirme ce que nous avons dit plus haut. Il reconnoît que « *la* » *faculté de penſer* eſt le pouvoir d'apper-

(*a*) Note, p. 113.

» cevoir en soi-même ou de sentir les diffé-
» rentes modifications ou idées que l'organe
» intérieur a reçues, de les combiner, de
» les séparer, de les étendre & de les res-
» treindre, de les comparer, de les renou-
» veller, &c. D'où l'on voit, dit-il, que
» la pensée n'est que la *perception* des mo-
» difications que notre cerveau a reçues de
» la part des objets extérieurs, ou qu'*il se*
» *donne à lui-même* ».

Nous avons déja remarqué que le cerveau n'est susceptible d'aucune autre modification que du mouvement, & d'une situation particuliere de ses parties; & qu'il n'y a aucun rapport entre le mouvement ou la situation, & l'idée ou l'image d'un objet: il est absurde qu'une idée soit une modification de la matiere. Il est encore plus absurde que la matiere apperçoive cette idée, ait la conscience d'une pensée, puisse en combiner plusieurs, les renouveller, &c. Toutes ces opérations sont des actes simples, indivisibles, dont une matiere divisible & passive ne peut être supposée capable sans contradiction. N'est-ce pas une excellente maniere de raisonner, que d'attribuer à la matiere les propriétés essentielles de l'esprit? C'est en cela que consiste tout l'artifice de notre Auteur.

§. 5.

« Non-seulement, dit-il, notre organe » intérieur apperçoit les modifications qu'il » reçoit du dehors, mais il a encore le pou- » voir de se modifier lui-même & de con- » sidérer les changemens ou les mouvemens » qui se passent en lui, ou ses propres opé- » rations; ce qui lui donne de nouvelles » perceptions & de nouvelles idées. C'est » l'exercice de ce pouvoir, de *se replier* » *sur lui-même*, que l'on nomme *reflexion* ».

Sur cette belle doctrine, nous remarquerons 1°. que cette faculté que l'on attribue à la matiere, est cent fois plus incompréhensible & plus contraire à son essence, que si on lui supposoit le pouvoir d'arrêter le mouvement qu'elle a une fois reçu, d'en changer la direction, ou de revenir d'elle-même au point d'où elle est partie: pouvoir qui anéantiroit les loix générales du mouvement, dont l'Auteur reconnoît l'immutabilité. Jusqu'à ce que nous ayons vu la matiere s'en écarter, nous sommes fondés à regarder comme absurde, le pouvoir prétendu de la matiere *de se replier sur elle-même, de réagir sur soi-même; de se modifier soi-même*, par conséquent, de se changer.

2°. Si cette faculté étoit réelle, ce seroit

alors une force isolée, une énergie indépendante, un mouvement *spontané* dans toute la rigueur du terme : mouvement que l'Auteur ne veut pas reconnoître dans l'homme (*a*). Il est essentiel de répéter souvent cette observation, pour montrer que la contradiction entre les principes de l'Auteur est constante, & se fait sentir depuis le commencement de son ouvrage jusqu'à la fin.

3°. Nous sommes convaincus par le sens intime, que le pouvoir de réfléchir est en nous un pouvoir libre, qui s'exerce *sans aucune action de la part des objets extérieurs*; en le donnant à la matiere, l'Auteur lui attribue généreusement la *liberté*, & détruit d'avance tout ce qu'il dira contr'elle dans le Chapitre onziéme.

4°. Quand il y auroit dans le cerveau action & réaction, mouvement direct & mouvement réfléchi ou retrograde, ce phénomene arriveroit en vertu de l'élasticité des fibres ou des molécules du cerveau; or la molécule qui agit & celle qui réagit, ne sont pas la même; celle qui pousse est différente de celle qui repousse : la premiere ne peut donc pas avoir la conscience de l'action de la seconde. La premiere est active quand elle pousse, & passive quand elle est repoussée. Il est donc impossible que la même

(*a*) Chap. 2, p. 16.

molécule ait la conſcience de la penſée directe & de la penſée réfléchie, puiſque ces deux penſées ont un ſujet & un principe différent. Quand nous porterions la complaiſance, ou plutôt l'abſurdité, juſqu'à confondre la penſée avec le mouvement, les Matérialiſtes n'auroient encore rien gagné. Lorſque le globe *A* & le globe *B* ſe choquent, il eſt abſurde de ſuppoſer que le premier a la conſcience du mouvement qui ſe paſſe dans le ſecond, tout comme de celui qui ſe paſſe dans lui-même.

C'eſt néanmoins par cette chaîne d'abſurdités que l'Auteur eſſaye d'expliquer la mémoire & l'imagination. « *La mémoire*, » dit-il, eſt la faculté que l'organe intérieur » a de renouveller en lui-même les modifications qu'il a reçues, ou de ſe remettre » dans un état ſemblable à celui où l'ont » mis les perceptions, les ſenſations, les » idées que les objets extérieurs ont produites en lui, & dans l'ordre qu'il les a » reçues *ſans nouvelle action de la part de* » *ces objets*, ou même lorſque ces objets » ſont abſens. L'*imagination* n'eſt en nous » que la faculté que le cerveau a de ſe modifier ou de ſe former des perceptions nouvelles, ſur le modele de celles qu'il a reçues par l'action des objets extérieurs ſur » ſes ſens. Notre cerveau ne fait alors que » combiner les idées qu'il a reçues & qu'il

» se rappelle, pour en former un ensemble » ou un amas de modifications qu'il n'a point » vu : c'est ainsi qu'il se fait les idées des » centaures, &c » (*a*).

Je demande de nouveau si un agent, qui a le pouvoir de se donner des modifications nouvelles, sans nouvelle action de la part des objets extérieurs, de se rappeller des idées reçues, de les combiner, de se former des perceptions nouvelles, n'est pas un agent *spontané* & *libre* ? En second lieu, il s'ensuit de-là que toutes nos idées ne nous viennent point immédiatement des objets extérieurs, ne sont point un effet immédiat de nos sensations. Lorsque je réfléchis sur mes pensées, que je les compare, que j'en tire des conséquences, les nouvelles idées qui en résultent sont mon ouvrage, & non l'effet d'un nouvel ébranlement de l'organe causé par les objets extérieurs, ou d'une nouvelle sensation. De ce genre sont non-seulement toutes les idées abstraites & générales, mais toutes les idées de rapport & d'ordre, toutes les notions morales quelconques. Par-là se trouve réfuté le paradoxe ridicule de quelques Philosophes, qui ont soutenu que nos idées nous viennent d'ailleurs, que Dieu nous les donne *comme il*

(*a*) Page 114. De l'Esprit ; premier Discours, chap. 1, p. 16.

nous a donné des dents & des cheveux (a).

Par-là encore, on comprend l'absurdité de l'opinion de quelques autres, qui prétendent que la mémoire n'est qu'une sensation continuée, mais affoiblie (*b*). 1°. La sensation ne peut être continuée, à moins que l'ébranlement ne le soit : or, selon notre Auteur, l'ébranlement n'est pas continué, mais *renouvellé*. 2°. Nous appercevons très-bien la différence qu'il y a entre la sensation que nous cause un objet présent, & l'idée qui s'en renouvelle dans la mémoire long-temps après. Il est absurde de penser que, quand je me rappelle l'idée d'un homme que je n'ai pas vu depuis vingt ans, je continue une sensation interrompue depuis vingt ans.

Par-là enfin notre Auteur désavoue formellement l'axiôme qu'il veut établir ailleurs, que l'homme est un *instrument passif* entre les mains de la nécessité : se donner des modifications nouvelles, c'est certainement *agir*, selon la signification rigoureuse du terme.

§. 6.

Le *jugement* est, selon lui, « la faculté » qu'a le cerveau de comparer entr'elles les

(*a*) Dict. Philos. art. *Idées*.
(*b*) De l'Esprit ; premier Discours ; ch. 1, p. 16.

» modifications ou les idées qu'il reçoit ou » qu'il a le pouvoir de réveiller en lui-même, » afin d'en découvrir les rapports ou les » effets » (*a*). Il falloit ajouter, *& de prononcer sur leur convenance ou leur opposition.* L'on conviendra qu'un cerveau qui fait tout cela, est une matiere très-spirituelle.

Reste à faire l'anatomie de la *volonté.* « C'est une modification de notre cerveau, » par laquelle il est disposé à l'action, c'est-» à-dire, à mouvoir les organes du corps, » de maniere à se procurer ce qui le mo-» difie d'une façon analogue à son être, ou » à écarter ce qui lui nuit; *vouloir*, c'est être » disposé à l'action » (*b*).

Cela est faux & captieux; *vouloir*, c'est *agir*: si le *vouloir* n'est pas une action dans toute l'exactitude du langage philosophique, il faut créer une nouvelle langue pour les Matérialistes. *Vouloir*, n'est-ce pas se donner une modification que l'on n'avoit pas? Et peut-on se donner une modification sans action?

Mais l'Auteur avoit ses raisons; il sentoit que *vouloir* est un acte simple, indivisible, le plus simple de tous les actes. Comment l'attribuer au cerveau, à un amas

(*a*) Page 115. De l'Esprit, premier Discours, ch. 1, p. 27 & 28.
(*b*) Page 115.

de molécules de matiere? Dans un être composé, tel que la matiere, formé par l'aggrégation de plusieurs individus; ou c'est l'individu *A* qui veut, ou c'est l'individu *B*. S'ils veulent tous ensemble, c'est alors un concert de plusieurs volontés semblables, mais distinctes, tout comme lorsque plusieurs hommes veulent la même chose. Il est absurde de supposer que plusieurs individus concourent à produire un acte simple & indivisible; qu'ils y entrent l'un pour une moitié, l'autre pour un quart: cet acte seroit alors divisé, ce qui est une contradiction.

On doit dire la même chose d'une pensée, d'une perception, d'une réflexion, d'un jugement, d'un raisonnement, comme nous l'avons déja observé. Cette seule remarque anéantit sans retour le Matérialisme.

L'Auteur continue. « Les objets ex» térieurs, ou les idées intérieures, qui » font naître cette disposition (à l'action) » dans notre cerveau, s'appellent mo» tifs, parce que ce sont les ressorts ou » mobiles qui déterminent à l'action, c'est» à-dire, à mettre en jeu les organes du » corps. Ainsi les *actions volontaires* sont des » mouvemens du corps déterminés par les » modifications du cerveau ».

Il est clair que notre Philosophe abuse des termes, quand il restreint le mot *action* à signifier *les mouvemens du corps, le jeu*

des organes du corps. Cette action extérieure est l'effet d'un acte intérieur très-réel, l'effet d'un *vouloir*. Quand nous disons, *je veux*, n'exprimons-nous pas une action proprement dite? Or il s'agit d'assigner le principe & le sujet de cet acte intérieur & simple; & il est démontré que ce ne peut être la matiere.

En second lieu les motifs de cet acte sont les idées, soit celles qui nous viennent des objets extérieurs par les sensations, soit celles que nous nous donnons à nous-mêmes par la réflexion. Quand nous pourrions douter de la spontanéité d'un acte opéré en vertu des idées de la premiere espéce, ou qui viennent du dehors, ce doute pourroit-il avoir lieu, lorsque cet acte est la suite d'une idée que nous nous sommes donnée à nous-mêmes, *sans nouvelle action de la part des objets extérieurs?* Selon la définition même de l'Auteur, « nous appellons » *spontanés*, les mouvemens excités dans un » corps qui renferme en lui-même la cause » des changemens que nous voyons s'opérer » en lui » (*a*). Donc un acte spontané est celui qui est émané d'un principe actif, sans l'intervention immédiate d'une cause extérieure : tous nos actes réfléchis, ou qui partent de la réflexion, sont donc des actes spontanés, selon les principes mêmes posés

(*a*) Chap. 2, p. 16.

par l'Auteur; tous les mouvemens opérés en vertu de ces actes, ſont des mouvemens ſpontanés. Ainſi lui-même nous fournit des armes pour réfuter ſon ſyſtême. Dès que l'on peut prouver qu'il y a dans la Nature un ſeul acte ou un ſeul mouvement ſpontané, le Matérialiſme ne peut ſubſiſter.

Il définit *les paſſions*, « des mouvemens » de la volonté déterminée par les objets » qui la remuent, ſelon l'analogie ou la diſ» cordance qui ſe trouvent entr'eux & notre » propre façon d'être, & ſuivant la force » de notre tempérament ».

Soit, ces mouvemens ſont ou indélibérés ou réfléchis : dans le premier cas, ils ſont involontaires; dans le ſecond, ils ſont libres : cela eſt évident.

Vainement donc notre Philoſophe s'efforce de réduire toutes nos facultés à des modifications du cerveau; la vérité perce toujours malgré lui, & nous montre l'*eſprit* déguiſé ſous le nom de la matiere.

« La faculté d'appercevoir, dit-il, ou d'être modifié, tant par les objets extérieurs, » que par lui-même, dont notre organe in» térieur jouit, ſe déſigne quelquefois ſous » le nom d'*entendement*. L'on a donné le » nom d'*intelligence* à l'aſſemblage des fa» cultés diverſes dont cet organe eſt ſuſcep» tible. On donne le nom de *raiſon* à une » façon déterminée dont il exerce ſes fa-

» cultés. L'on nomme *esprit*, *sageſſe*, *bonté*, » *prudence*, *vertu*, &c. des diſpoſitions ou » des modifications conſtantes ou paſſageres » de l'organe intérieur qui fait agir les êtres » de l'eſpéce humaine ».

L'*entendement* eſt donc un principe actif, puiſque c'eſt la faculté d'appercevoir & de ſe modifier ſoi-même, ou de ſe donner des idées auſſi-bien que d'en recevoir : opération toujours accompagnée de la conſcience, & ſouvent ſuivie de la réflexion, dont, par conſéquent, la matiere eſt incapable. A plus forte raiſon n'eſt-elle pas ſuſceptible d'*intelligence*, de connoître un but, de le vouloir, de choiſir les moyens d'y parvenir. Lui attribuerons-nous la raiſon, ou les procédés ſuivis des êtres penſans & intelligens? Dirons-nous qu'elle a de l'eſprit, de la ſageſſe, de la bonté, de la prudence, de la vertu? Dans la bouche d'un Matérialiſte, tous ces noms ſont abuſifs & ne ſignifient rien.

C'eſt une foible reſſource de ſe jouer du terme ambigu de *modification*, pour déſigner des actes poſitifs, la penſée, le jugement, le raiſonnement, la réflexion, le *vouloir*. Ce ſont ſans doute des modifications de l'eſprit ou du principe actif qui les produit; mais les modifications de la matiere ſont d'une eſpéce toute différente, puiſqu'elles ſe réduiſent à des qualités paſſives, telles que l'étendue, la figure, la diviſibi-

lité, le repos, le mouvement acquis, &c. Aucun rapport entre ces qualités & l'*action* qui caractérise l'esprit ou l'être agissant par son essence.

Après avoir reconnu que le principe des actions de l'homme a le pouvoir de reproduire des idées, de se mouvoir à son tour, de réagir sur lui-même, de se modifier lui-même, de mettre en jeu nos organes; après un détail d'opérations évidemment spirituelles, n'est-ce pas une dérision de conclure que dans tout cela, nous ne voyons qu'une même substance ou que la matiere qui agit diversement dans ses différentes parties (*a*) ? C'est supposer que les Lecteurs n'entendent pas les termes, qu'en y attachant une signification arbitraire, on nous persuadera tout ce qu'on voudra. Une matiere qui agit, qui se modifie, qui se change, n'est plus matiere; c'est l'esprit tel que nous le concevons & qu'on doit le concevoir.

§. 7.

L'Auteur a senti lui-même le foible & le ridicule de son procédé, l'absurdité de toute sa théorie. « Si l'on se plaint, dit-il, » que ce méchanisme ne suffit pas pour ex» pliquer le principe des mouvemens & des

(*a*) Page 117.

» facultés de notre ame, nous dirons qu'elle » eſt dans le même cas que tous les corps » de la Nature, dans leſquels les mouve- » mens les plus ſimples, les phénomenes » les plus ordinaires, les façons d'agir les » plus communes ſont des *myſteres inexpli-* » *cables*, dont jamais nous ne connoîtrons » les premiers principes ». Tels ſont la gravité, l'attraction, la communication du mouvement d'un corps à un autre, &c (*a*).

Voilà juſtement ce qui démontre la folie du raiſonnement des Matérialiſtes. Nous ne comprenons point la cauſe de la gravité, ni le principe de l'attraction; donc ces deux qualités ſont eſſentielles à la matiere. Qu'eſt-ce que prouve un argument fondé ſur notre ignorance ? Nous ne concevons pas comment un corps peut communiquer le mouvement à un autre corps; donc il faut ſoutenir qu'il peut ſe donner le mouvement à lui-même. Augmenter une difficulté, eſt-ce le moyen de la réſoudre ? Nous ne comprenons pas dans la matiere les mouvemens les plus ſimples; donc il faut lui attribuer encore les opérations de l'eſprit : Nous trouvons déja dans la Nature beaucoup de *myſteres inexplicables*; donc il faut en créer d'autres encore plus inexplicables. Il n'eſt

(*a*) Page 118.

permis qu'aux Matérialiſtes de raiſonner de cette maniere.

Ils nous demandent ſi « les difficultés que » nous avons ſur la maniere dont l'ame agit » ſeront levées, en la faiſant un *être ſpi-* » *rituel* dont nous n'avons aucune idée, & » qui, par conſéquent, doit dérouter toutes » les notions que nous pourrions nous en » former » ?

Oui, je le ſoutiens, ces difficultés ſeront levées, du moins juſqu'à un certain point: nous ne ſerons plus obligés alors de croire des contradictions, de dire qu'un être paſſif *agit*, qu'un être diviſible eſt le ſujet & le principe d'une modification indiviſible, qu'un être néceſſaire a des formes contingentes, que le haſard ſous le nom de néceſſité a produit l'ordre, qu'un agent *néceſſité* ou paſſif peut mériter & démériter, &c.

Il eſt faux que nous n'ayons aucune idée d'un être ſpirituel; nous avons l'idée de ſes opérations par notre propre conſcience; nous avons donc auſſi une idée du moins imparfaite de lui-même. Parce que nous n'avons qu'une idée imparfaite de la matiere, faut-il encore nier ſon exiſtence ?

Nouveau raiſonnement, auſſi étrange que les précédens: nous ne pouvons concevoir parfaitement la nature de l'eſprit ni ſes opérations; attribuons-les donc à la matiere que nous ne concevons déja pas, & que

nous concevrons encore moins pour lors.

Telle eſt cependant la concluſion de l'Auteur ; & elle répond parfaitement au reſte du Chapitre. « Qu'il nous ſuffiſe donc de » ſçavoir, dit-il, que l'ame ſe meut, & » qu'elle ſe modifie par les cauſes matérielles » qui agiſſent ſur elle : d'où nous ſommes » autoriſés à conclure que toutes ſes opé- » rations & ſes facultés prouvent qu'elle eſt » matérielle ».

Il n'eſt pas aiſé de concevoir comment des opérations & des facultés, que l'on reconnoît ne pouvoir être expliquées par le méchaniſme de la matiere, ſont matérielles, & prouvent que leur principe eſt matériel ; elles prouvent préciſément le contraire. Concluons donc que raiſonner de cette maniere, c'eſt contredire la nature, & non pas l'étudier ; démentir l'expérience, en feignant de la conſulter ; troubler la raiſon, ſous prétexte de la ſoulager ; déshonorer la Philoſophie, au lieu de la perfectionner.

CHAPITRE

CHAPITRE IX.

De la diverſité des facultés intellectuelles ; dépendent-elles de cauſes Phyſiques, ainſi que les facultés morales ? Principes naturels de la ſociabilité, de la morale & de la politique.

§. I.

LE même amour de la vérité, qui nous engage à relever les erreurs & les contradictions du Syſtême de la Nature, à montrer les ſophiſmes & les ſuppoſitions fauſſes ſur leſquels il eſt appuyé, ne nous permet point de diſſimuler ce qu'il y a de vrai & d'utile dans les détails. Nous voudrions même avoir plus ſouvent occaſion de faire remarquer les talens de l'Auteur & d'applaudir à ſa théorie. Le Chapitre que nous allons examiner, renferme des réflexions très-ſages ſur la ſociabilité, des maximes de morale très-utiles ; nous aurons grand ſoin de les confirmer. Malheureuſement elles ſont fondées ſur des principes ruineux & qui ſe détruiſent, mêlées avec des vues fauſſes, des projets impraticables, des maximes contraires à l'expérience, des déclamations in-

décentes contre l'autorité politique. On voit que l'Auteur, en peignant l'enthousiasme (a), en a trouvé le modele dans lui-même. Dans cette situation fâcheuse & peu digne d'un Philosophe, il lui a été impossible de se tenir dans les bornes du vrai. La crainte de tomber dans le même défaut doit nous faire passer légérement sur tout ce qui n'a point un rapport essentiel au Systême, afin de ne pas perdre de vue le fil des conséquences, & d'abréger un Chapitre qui est trop long.

L'Auteur démontre très-bien que, par la diversité des élémens, dont notre nature est composée, il est impossible qu'il se trouve deux individus parfaitement ressemblans; que les forces & les facultés du corps, les talens de l'esprit, le tempérament & les inclinations des hommes sont nécessairement aussi variés que les physionomies : que cette diversité même & l'inégalité qui en résulte, sont le fondement & le soutien de la société. « Cette inégalité, » dit-il, dont souvent nous nous plai» gnons à tort, & l'impossibilité où cha» cun de nous se trouve de travailler effi» cacement tout seul à se conserver & à » se procurer le bien-être, nous mettent » dans l'heureuse nécessité de nous associer,

(a), Page 119.

» de dépendre de nos semblables, de mé-
» riter leur secours, de les rendre favora-
» bles à nos vues, de les attirer à nous,
» pour écarter, par des efforts communs, ce
» qui pourroit troubler l'ordre dans notre
» machine ».

Par cette théorie lumineuse il réfute solidement ce que certains Philosophes ont écrit sur la prétendue égalité naturelle de tous les hommes, & les fondemens arbitraires qu'ils ont donnés au contrat social (*a*). Ce contrat est fondé sur nos besoins; c'est la Nature qui l'a dicté & qui a stipulé pour nous au moment de notre naissance.

Mais comment méconnoître dans ce tableau de la Nature & de la constitution de l'humanité, le doigt de la Providence? Est-ce une nécessité aveugle, un concours fortuit d'atômes, une matiere privée de connoissance, qui ont arrangé les choses avec tant de sagacité & de prévoyance; qui ont fondé sur la diversité des besoins, sur la discordance des caracteres & des tempéramens des hommes, l'ordre & l'harmonie du monde moral, comme l'ordre & la durée du monde physique sur le combat des élémens? Une sagesse infinie n'auroit pas mieux réussi; & si elle n'a point de part à cet ar-

(*a*) Diction. Philos. art. *Egalité*. Discours sur l'inégalité. Contrat social, &c.

rangement, il faut convenir que le hasard a été heureux.

Nous ne répéterons point ce que nous avons dit sur ce sujet dans le Chapitre cinquiéme, nous nous bornerons à observer qu'à moins d'admettre un *ordre moral*, fondé sur la nature même des choses, & par conséquent un dessein marqué de la part du Créateur, nous ne pouvons nous former une idée du vice ni de la vertu. Aussi l'Auteur suppose cet ordre essentiel dans toutes ses réflexions, & détruit ainsi les paradoxes qu'il s'est efforcé d'établir ailleurs.

§. 2.

Ce qu'il dit sur la diversité des tempéramens & sur les causes physiques de cette diversité, est vrai jusqu'à un certain point; mais il est ridicule d'attribuer uniquement à ces causes, aux combinaisons de la matiere, aux modifications du cerveau, *l'esprit*, *la sensibilité*, *l'imagination*, &c. & même les vertus & les vices (*a*): nous avons suffisamment montré, dans le Chapitre précédent, l'illusion & l'absurdité de ce rêve philosophique.

On ne peut pas disconvenir que les différentes qualités du tempérament, la disposition plus ou moins parfaite des organes,

(*a*) Page 122. De l'Esprit, second Discours, ch. 10, p. 193.

n'influe beaucoup ſur les opérations de notre ame : il y a ſans doute de la différence entre la conſtitution naturelle d'un imbécille & celle d'un homme d'eſprit, entre les inclinations modérées d'un ſage, & les paſſions fougueuſes d'un inſenſé ou d'un ſcélérat. Mais, rapporter tout au phyſique, s'obſtiner à ne voir dans l'homme que des combinaiſons diverſes de la matiere, c'eſt un excès contre lequel la raiſon réclame & que le ſens intime déſavoue. Il n'eſt perſonne qui ne ſe ſente le maître de réſiſter à une paſſion, auſſi-bien que d'y ſuccomber : la conſcience qui accuſe le méchant après ſon crime, & qui réjouit l'homme vertueux après ſa victoire, eſt un témoin qui dépoſe continuellement contre le Matérialiſme.

N'eſt ce pas une idée groteſque & très-peu ſenſée, que de prétendre réformer les hommes par la Médecine, de ſoutenir que cette ſcience, dont les plus habiles Praticiens reconnoiſſent l'incertitude & les bornes étroites, peut fournir à la morale la clef du cœur humain, & guérir les eſprits, en donnant la ſanté au corps. Ce ſeroit bien aſſez, ſi elle réuſſiſſoit toujours à guérir les corps ; nous ne lui demanderions pas davantage.

« Si nous connoiſſions, dit notre Philo» ſophe, les élémens qui font la baſe du tem» pérament d'un homme, ou du plus grand

» nombre des individus dont un peuple eſt » compoſé, nous ſçaurions ce qui leur con- » vient, les loix qui leur ſont néceſſaires, » les inſtitutions qui leur ſont utiles ».

1°. Cette connoiſſance eſt-elle poſſible ? Il eſt convenu lui-même que notre pénétration ne va point juſques-là (*a*). Quand un médecin ſeroit continuellement occupé à étudier ſon propre tempérament, il ne viendroit pas encore à bout d'en connoître les premiers élémens, à plus forte raiſon ceux du tempérament d'un autre. 2°. Sil eſt vrai que les tempéramens ſoient auſſi différens que les phyſionomies, il eſt clair que les mêmes loix, les mêmes inſtitutions, le même régime, ne peuvent convenir exactement à deux individus. 3°. Quand la médecine ſeroit encore plus puiſſante, parviendroit-on à ſoumettre les hommes au joug qu'elle ſeroit forcée de leur impoſer ? Faudra-t-il employer toute la ſévérité des loix pour obliger les ſanguins à ſe faire ouvrir la veine au printemps, & les bilieux à ſe purger en automne ? Ils ont bien de la peine à s'y réſoudre quand ils ſont malades. L'avantage prétendu de la Médecine ſur la Théologie, n'eſt qu'une idée creuſe & le ſonge d'un Matérialiſte.

« Il n'eſt point douteux, dit-il, que le

(*a*) Ch. 3, p. 32.

» tempérament de l'homme ne puiſſe être » corrigé, altéré, modifié par des cauſes » auſſi phyſiques que celles qui le conſti- » tuent; chacun de nous peut, en quelque » ſorte, ſe faire un tempérament ». Lucrèce penſoit de même, *liv.* 3, *v.* 321. Là-deſſus il preſcrit un régime à ceux en qui la bile domine, & il ſeroit fort à ſouhaiter qu'il en eût uſé lui-même pour prêcher d'exemple. Mais dès qu'il eſt queſtion de diete & de remedes, il doit s'attendre à ne pas faire beaucoup de Proſélytes.

Quoique ſa doctrine, ſur la flexibilité du tempérament, ſoit outrée, elle eſt ſans doute moins répréhenſible que celle du Dictionnaire Philoſophique, & du livre *de l'Eſprit* (*a*), où l'on enſeigne que le tempérament eſt irréformable. Mais comment concilier cette docilité de la Nature avec ce que l'Auteur a dit ailleurs?

« Tout ce que nous faiſons ou penſons, » tout ce que nous ſommes ou ſerons, n'eſt » jamais qu'une ſuite de ce que la nature » univerſelle nous a faits. Nos actions ſont » des effets néceſſaires de l'eſſence & des qua- » lités que cette Nature a miſes en nous » (*b*). C'eſt donc la Nature univerſelle qui néceſ-

(*a*) Art. *Caractere.* De l'Eſprit, quatriéme Diſcours, c. 11, p. 164.

(*b*) Chap. 1, p. 3.

ſite notre Philoſophe à nous conſeiller le régime & la tempérance ; & il eſt fort à craindre que la plupart des lecteurs ne ſoient néceſſités à n'en pas profiter.

Nous laiſſons aux Phyſiciens & aux Chymiſtes le ſoin de diſcuter les effets du flogiſtique ou de la matiere ignée dans l'animal & dans l'homme, d'examiner ſi le fluide nerveux eſt la méme choſe que la matiere électrique, de décider ſi les liqueurs fortes peuvent donner de l'eſprit, de l'imagination, du génie à ceux qui n'en ont pas. Tant qu'un Matérialiſte voudra ſe borner à ces ſpéculations, ſes principes ne ſeront pas dangereux.

Selon lui, c'eſt de la ſenſibilité phyſique que découlent toutes nos autres qualités intellectuelles ou morales. A la vérité, il n'a pas démontré fort clairement que l'eſprit, le génie, l'imagination ſont des ſuites néceſſaires de cette ſenſibilité (*a*). Mais cette queſtion n'eſt pas fort importante, puiſque la ſenſibilité eſt nulle où il n'y a point de principe ſpirituel capable de perception (*b*).

Il blâme les Moraliſtes qui ont fondé ſur cette ſenſibilité ou ſur la compaſſion, qui nous eſt naturelle, les idées de morale &

(*a*) Page 128. De l'Eſprit, premier Diſcours, ch. 1 ; p. 25.
(*b*) Voy. chap. 8, ci-devant.

les

les sentimens que nous éprouvons pour nos semblables. « Non-seulement, dit-il, tous » les hommes ne sont point sensibles, mais » encore il y en a beaucoup en qui la sen- » sibilité n'est point développée ». Il devoit dire seulement qu'il y a des hommes moins sensibles que les autres ; & cela ne détruit point l'opinion des Moralistes dont nous parlons. Nous aurons bientôt occasion de le montrer.

Remarquons en passant les effets qu'il attribue au déréglement de l'imagination. « Quand elle s'égare, elle produit le fana- » tisme, les terreurs religieuses, le zèle in- » considéré, la phrénésie, les grands cri- » mes ». C'est donc très-mal-à-propos que les ennemis de la Religion & l'Auteur lui-même lui reprochent tous ces excès, puisqu'ils viennent d'un dérangement du cerveau. « L'esprit n'est juste, dit-il, l'ima- » gination n'est réglée, que lorsque l'orga- » nisation est disposée de maniere à remplir » ses fonctions avec précision » (*a*). Assurément ce n'est pas la Religion qui dérange nos organes ; & quand ils sont malades, ce n'est point à elle de les rétablir.

Nous adopterons volontiers les notions qu'il nous donne de l'*expérience*, de la

(*a*) Page 130. Bayle, art. *Savonarole*, Rem. M.

ſcience, de la *vérité*, de l'*erreur*, de la *prudence*, de la *prévoyance*, de la *raiſon*; il y a néanmoins un peu d'humeur dans la réflexion qu'il ajoute ſur le petit nombre des hommes raiſonnables. On pourroit en faire une application maligne; mais ſon exemple n'eſt pas bon à ſuivre.

La juſteſſe de nos ſenſations & la vérité de nos jugemens dépendent ſans doute beaucoup de la perfection & du bon état de nos organes: l'on n'en peut cependant rien conclure contre la nature ſpirituelle du principe, duquel ces actes procédent. Quoique l'eſprit ou l'ame en ſoit la cauſe, elle ne peut agir parfaitement qu'autant que l'inſtrument auquel elle eſt unie ſe prête à ſon action; lorſqu'il eſt dérangé, foible ou malade, l'action ou l'effet de la cauſe principale doit néceſſairement s'en reſſentir. D'ailleurs, quelque variété qu'il y ait dans l'organiſation des hommes, ils conviennent tous des premieres vérités ou des notions évidentes: à moins qu'un malade ne ſoit abſolument dans le délire, il ne diſconviendra pas que le tout ne ſoit plus grand que la partie, que deux contradictoires ne ſçauroient être vraies, &c.

§. 3.

Il eſt à propos d'examiner, avec une attention particuliere, le fondement que l'Au-

teur donne à la morale, & la notion qu'il s'eſt formée du vice & de la vertu : c'eſt la partie la plus intéreſſante du ſyſtême de la Nature.

« Quel eſt, dit-il, le but de l'homme dans » la ſphere qu'il occupe ? C'eſt de ſe con- » ſerver & de rendre ſon exiſtence heu- » reuſe . . . . . L'expérience & la raiſon lui » montrent que les hommes, avec leſquels » il eſt aſſocié, lui ſont néceſſaires, peuvent » contribuer à ſon bonheur, à ſes plaiſirs, » peuvent l'aider des facultés qui leur ſont » propres; l'expérience lui apprend de quelle » façon il peut les faire concourir à ſes deſ- » ſeins, les déterminer à vouloir & agir en » ſa faveur ; il voit les actions qu'ils ap- » prouvent & celles qui leur déplaiſent ; la » conduite qui les attire & celle qui les re- » pouſſe ; les jugemens qu'ils en portent ; » les effets avantageux ou nuiſibles qui ré- » ſultent des différentes façons d'être & d'a- » gir. Toutes ces expériences lui donnent » l'idée de la vertu & du vice, du juſte & de » l'injuſte, de la bonté & de la méchanceté, » de la décence & de l'indécence, de la pro- » bité, de la fourberie, &c.

» C'eſt ſur la diverſité néceſſaire de ces » effets qu'eſt fondée la diſtinction du bien » & du mal, du vice & de la vertu; diſtinc- » tion qui, comme quelques penſeurs l'ont » cru, n'eſt point fondée ſur des conven-

» tions entre les hommes, & encore bien » moins sur les volontés chimériques d'un » être surnaturel; mais sur les rapports éter- » nels & invariables qui subsistent entre les » êtres de l'espéce humaine vivans en so- » ciété, & qui subsisteront autant que l'hom- » me & la société. Ainsi *la vertu* est tout » ce qui est vraiment & constamment utile » aux êtres de l'espéce humaine vivans en » société ; *le vice* est tout ce qui leur est » nuisible » (*a*).

Ce plan de morale, que l'on nous donne pour une invention merveilleuse, n'est vrai qu'autant qu'il est très-ancien; il est faux & pernicieux selon les idées particulieres des Matérialistes.

1°. Ils supposent faussement que ces principes *bien entendus* sont contraires à ceux de la Religion; il n'est aucun Théologien, aucun Moraliste, qui ne convienne que la vertu est fondée sur notre interêt présent, réel & solide; qu'elle seule peut faire notre bonheur en ce monde aussi bien qu'en l'autre; qu'elle est également utile aux particuliers & à la société; que jamais le crime n'est véritablement avantageux. Les Payens

(*a*) Pages 134 & 135. Contagion sacrée, ch. 10, p. 63; & c. 13, p. 137. Essai sur les préjugés, ch. 1, p. 5; & c. 8, p. 202. De l'Esprit, second Discours, ch. 1. p. 87; c. 5, p. 127; & c. 29, p. 377.

même ont soutenu cette opinion, lorsqu'ils ont enseigné que rien n'est véritablement *utile* que ce qui est *honnête* (*a*). Il est impossible d'admettre une *loi naturelle*, sans supposer qu'il y a une différence essentielle entre les bonnes actions & les mauvaises, antérieure à toute loi. Les premieres, disent les Moralistes, ne sont pas bonnes précisément, parce qu'elles sont commandées; mais elles sont commandées, parce qu'elles sont bonnes.

2°. Une seconde erreur est de croire que nous contredisons ces mêmes principes, quand nous fondons la Morale sur la Loi divine ou sur la volonté du Créateur (*b*). N'est-ce pas Dieu qui a créé l'homme tel qu'il est, avec des besoins qui le mettent dans la dépendance de ses semblables, qui lui font sentir qu'il est destiné par sa nature à vivre en société, & qu'il ne peut demeurer isolé sans être malheureux? N'est-ce pas Dieu qui a constitué l'homme de maniere que certaines actions lui sont nuisibles, & d'autres lui sont avantageuses? Si Dieu est un être sage, comme on n'en peut pas

(*a*) *Cicero 1, Acad, quæst. n. 51. De finib. l. 3, n. 43. Offic. l. 3, n. 11. Paradox. 1.*

(*b*) *Note.* Les motifs d'intérêt personnel, *sans être contraires aux principes de notre Religion*, suffisent pour nécessiter les hommes à la vertu. De l'Esprit, second Discours, c. 24, p. 387.

douter, il a donc voulu que l'homme évitât les unes & pratiquât les autres : & cette volonté eſt atteſtée par la nature même de l'homme. Pour le remuer par un double intérêt, Dieu a joint aux avantages que la vertu procure en ce monde la promeſſe d'une récompenſe éternelle, & au dommage temporel cauſé par le vice, la menace d'un châtiment éternel. Si le premier motif eſt ſujet à manquer par la faute de l'homme ; le ſecond eſt infaillible & toujours le même. Cette loi ou cette volonté eſt intimée à l'homme par la voix de la conſcience & par les lumieres de la raiſon. Ce n'eſt donc point ici *la volonté chimérique d'un être ſurnaturel*, c'eſt la volonté réelle & très-marquée d'un Créateur intelligent, ſage & bon.

3°. Par un trait de cette même ſageſſe, Dieu n'a point voulu laiſſer à l'homme le ſoin pénible de calculer les avantages réels ou apparens qu'il peut tirer d'une action, pour ſçavoir ſi elle eſt bonne ou mauvaiſe. Les uns ont ſouvent la vue trop bornée, pour faire cette opération ; les autres ſont trop emportés par la paſſion pour s'en donner la peine. Dieu a mis dans l'homme un fond de ſenſibilité phyſique & de compaſſion à l'égard de ſes ſemblables, une répugnance naturelle à les voir ſouffrir, un fond de bonté & de juſtice : inſtinct machinal, mais plus puiſſant & plus prompt que la ré-

flexion. Où en ſerions-nous, ſi, pour compter ſur la juſtice & ſur la bienveillance des autres hommes, il falloit attendre qu'ils euſſent compris que leur intérêt bien entendu, les engage à ne point nous faire de tort & à nous aider ? Le cri d'un malheureux qui ſouffre, vient-il frapper notre oreille ? Nous friſſonnons à l'inſtant ; nous accourons ſans réflexion. Avons-nous réuſſi à le tirer du danger ? nous en ſommes payés ſans délai, par le contentement que cette bonne action nous procure. Avons-nous fait un acte de juſtice contre notre propre intérêt ? la conſcience y applaudit & nous dédommage. Si nous réſiſtons à ſa voix, elle devient un moniteur importun, & un juge ſévere.

Pour donner à la morale toute la force dont elle eſt ſuſceptible, il ne faut lui ôter aucun des motifs qui lui ſervent d'appui ; il faudroit plutôt lui en donner de nouveaux, ſi cela étoit poſſible. Il faut apprendre aux hommes que leur bonheur eſt attaché à la vertu pour ce monde & pour l'autre ; que Dieu leur en fait un devoir ; que leur conſcience les en avertit ; que le cri impérieux de la nature leur fait la même leçon.

4°. S'il étoit abſolument néceſſaire de ſéparer ces divers motifs, auquel devrions-nous donner la préférence ? Sans doute à celui qui eſt le plus proportionné à l'intel-

ligence de tous les hommes, sur lequel il leur est le moins aisé de se méprendre, & qui est le même dans tous les temps & dans toutes les circonstances. La plupart sont-ils en état de comprendre quel est leur intérêt réel & véritable ? Ils sont plus affectés par l'intérêt particulier que par l'intérêt général, par l'intérêt momentané de la passion, que par l'intérêt de leur bien-être permanent & solide; notre Auteur en convient (*a*). Est-il aisé de persuader à un homme passionné & souvent abruti, que son intérêt l'engage à dompter & à modérer sa passion ? C'est donc avec raison que tous les Moralistes insistent principalement sur la Loi éternelle, sur la volonté du Législateur suprême. Il n'est pas besoin de longs raisonnemens pour comprendre que si je fais une mauvaise action, Dieu me punira; ni pour concevoir qu'une action défendue par sa Loi, est un crime. Au contraire, il est souvent des circonstances où tous mes intérêts semblent réunis pour me porter à un crime ou pour me détourner d'une vertu (*b*); malheur à tout homme qui n'auroit pour lors d'autre ressource que le calcul & les réflexions. Dans le système de la mortalité de l'ame, je voudrois sçavoir quel intérêt peut engager le

(*a*) Pages 141 & 142.
(*b*) Page 152.

citoyen à mourir pour sa patrie, lorsqu'il est sûr que son sacrifice sera ignoré ?

5°. L'homme *raisonnable* est seul en état de connoître promptement & sûrement ses véritables intérêts, & ce qui est solidement utile. Or l'Auteur a commencé par avouer qu'il n'y a qu'un très-petit nombre d'individus de l'espéce humaine qui jouissent réellement de la raison ; qu'il est peu d'hommes en état de faire des expériences vraies; que la plupart ont les organes viciés, les idées confuses & mal associées, & font des jugemens erronés (*a*). Il observe que le bonheur ne peut être le même pour tous les êtres de l'espéce humaine ; que les idées qu'ils se font du bonheur, par conséquent de leur intérêt, dépendent non-seulement de leur tempérament, mais encore de leurs habitudes (*b*), par conséquent de leurs passions. Un ambitieux ne trouve rien d'avantageux que les honneurs ; un voluptueux ne connoît rien d'utile que les plaisirs. Il est donc impossible que deux hommes puissent porter le même jugement d'une même action ou d'un même objet.

L'utilité d'une action n'est donc point une régle sûre pour diriger les hommes,

(*a*) Page 132. Essai sur les préjugés, c. 1, p. 7.
(*b*) Pages 136 & 137. Essais sur les préjugés, ch. 12, p. 217.

puiſque cette utilité eſt abſolument relative au goût & au caractere de chaque particulier : il faut une regle conſtante, ſûre, immuable, que les hommes ne puiſſent accommoder avec leurs paſſions ; mais ſous laquelle leurs paſſions ſoient forcées de plier.

Nous convenons avec l'Auteur que la morale eſt, comme l'univers, fondée ſur l'eſſence ou ſur les rapports éternels des choſes (*a*) ; mais nous ſoutenons, comme lui, que le commun des hommes eſt peu capable de ſentir ces rapports & d'en être touché ; qu'ils prendront toujours les rapports d'un objet avec leurs paſſions pour l'eſſence même des choſes.

6°. Il n'eſt pas vrai que toute action utile ou avantageuſe à la ſociété ſoit par-là même vertueuſe, louable, digne de récompenſe, ni que toute action pernicieuſe ſoit un crime digne de châtiment ; il faut encore que l'une & l'autre ſoient libres, volontaires, préméditées. Une action qui eſt utile contre l'intention de celui qui l'a faite, eſt ſouvent plus digne de châtiment que de récompenſe : une action pernicieuſe, mais imprévue, involontaire, arrivée par cas fortuit, n'eſt ni puniſſable ni criminelle. Nous le verrons dans le Chapitre onziéme. La régle de mo-

(*a*) Page 136.

rale, donnée par les Matérialiſtes, eſt donc défectueuſe.

7°. Elle eſt fauſſe & pernicieuſe telle qu'ils la propoſent. Dès que l'unique but de l'homme eſt de rendre ſon exiſtence heureuſe dans la ſphere qu'il occupe, c'eſt-à-dire, en ce monde, il ne doit travailler pour les autres qu'autant qu'il a lieu d'eſpérer qu'il lui en reviendra de l'avantage. Selon notre Auteur : « pour que l'homme » fût vertueux, il faudroit qu'il eût intérêt » à l'être, & qu'il trouvât de l'avantage à » pratiquer la vertu .... Il ſeroit inutile & » peut-être injuſte de demander à l'homme » d'être vertueux, s'il ne peut l'être ſans ſe » rendre malheureux (*a*). L'homme ſe doit le » bonheur à lui-même ; il ne travaille pour » les autres qu'afin de ſe le procurer » (*b*). L'homme n'eſt donc point obligé de ſacrifier ſon propre bonheur à celui des autres, ſon intérêt particulier à l'intérêt public : au contraire, il eſt invinciblement déterminé à faire céder l'intérêt public à ſon intérêt particulier. Principe qui eſt le renverſement de toute morale, qui établit les paſſions juges en dernier reſſort de ce qui

(*a*) Pages 151 & 152. Contagion ſacrée, ch. 10, p. 63 & 64.

(*b*) Chap. 15, p. 518. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, c. 5, p. 127 & 128.

eſt bon ou mauvais, vice ou vertu. Dès que mon bonheur eſt la fin vers laquelle je dois tout diriger, que m'importe que le genre humain ſouffre, pourvu que je ſois heureux? Ou telle eſt la morale des Matérialiſtes, ou ils ne raiſonnent pas. Selon leurs principes, c'eſt pour nous un *devoir* & une *vertu* de contenter nos paſſions, dès que nous ſommes conſtitués de maniere que ce contentement nous paroît eſſentiel à notre bonheur.

D'ailleurs dans les ſociétés corrompues, telles que l'Auteur les ſuppoſe, ce que les Sages nomment *vertu*, n'eſt, ſelon lui, qu'*un objet déplaiſant* pour le grand nombre des hommes : il ne peut donc me concilier ni leur eſtime ni leur bienveillance ; pour leur plaire, il faut leur reſſembler. C'eſt donc alors le crime qui devient vertu, & la vertu qui devient crime. *Dès que le vice rend l'homme heureux, il doit aimer le vice (a)* : la conſéquence eſt évidente ; & comment l'Auteur n'a-t-il pas apperçu les ſuites affreuſes de cette morale ?

De peur que l'on ne m'accuſe de lui prêter des opinions qu'il déſavoue, je vais ajouter à ſa doctrine expreſſe, celle de ſon maî-

(a) Page 152. Eſſai ſur les Préjugés, c. 5, p. 86. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, ch. 15, p. 266 ; & ch. 22, p. 363.

tre Spinosa, sur l'état de nature. « De même, » dit-il, que le Sage a un droit suprême à » tout ce que la raison lui dicte, & à vivre » selon les loix de la raison ; ainsi l'homme » ignorant & passionné a un droit suprême » à tout ce que la cupidité lui suggere, & » à vivre selon les loix de la cupidité. Le » droit naturel de tout homme n'est donc » point borné par la raison, mais par la » cupidité & par le pouvoir. Tout ce que » l'homme considéré sous l'empire seul de » la nature, jugera lui être utile, soit qu'il » en juge par les lumieres de la raison, ou » par l'impétuosité de la passion, il a le droit » naturel de le desirer & de se le procurer, » de quelque maniere que ce soit, par vio- » lence, par fraude, par prieres, ou enfin » par tout autre moyen qui lui sera le plus » aisé ; & par conséquent, de traiter en en- » nemi quiconque voudra l'empêcher de se » satisfaire, &c. .... Personne, en vertu » d'une simple promesse, ne peut compter » sur la fidélité d'un autre ; parce que, selon » le droit de la nature, tout homme peut » agir de mauvaise-foi, & n'est point obligé » de garder ses conventions, à moins que » ce ne soit par l'espérance d'un plus grand » bien, ou par la crainte d'un plus grand » mal » (*a*).

(*a*) Spinosa, *Tract. Theol. polit. cap.* 16.

Selon cette morale sublime, nous demandons quel fond l'on peut faire sur le pacte social, suivant les principes du Matérialisme ?

§. 4.

La morale que l'Auteur enseigne sur les plaisirs est très-bonne ; mais contraire à ses principes. « Le bonheur le plus grand, dit-» il, est celui qui est le plus durable ; le » bonheur passager ou de peu de durée, » s'appelle *plaisir ;* plus il est vif, plus il » est fugitif, parce que nos sens ne sont » susceptibles que d'une certaine quantité » de mouvement ; tout plaisir qui l'excéde » se change alors en *douleur* ou en une fa-» çon pénible d'exister, dont nous désirons » la cessation : voilà pourquoi le plaisir & » la douleur se touchent de si près. Le plaisir » immodéré est suivi de regrets, d'ennuis & » de dégoûts ; le bonheur passager se con-» vertit en un malheur durable. D'après ce » principe, on voit que l'homme qui, dans » chaque instant de sa durée, cherche né-» cessairement le bonheur, doit, quand il » est raisonnable, ménager ses plaisirs, se » refuser tous ceux qui pourroient se chan-» ger en peine, & tâcher de se procurer le » bien-être le plus permanent » (*a*).

(*a*) Page 136. Essai sur les préjugés, c. 1, p. 6.

Il le doit sans doute *quand il est raisonnable ;* & où est l'homme raisonnable dans les plaisirs ? D'ailleurs si, en vertu de sa conformation particuliere, un homme est invinciblement déterminé à préférer le plaisir le plus vif au plaisir le plus durable, de quel droit l'accuserons-nous d'être moins raisonnable que celui qui est constitué de maniere à penser différemment ? La souveraine raison ne consiste-t-elle pas à obéir à la nature ? Selon notre Philosophe, *il est dans l'ordre que le méchant nuise* (*a*) : il est donc aussi dans l'ordre que l'homme passionné obéisse à ses passions. L'*homme moral*, & par conséquent l'homme raisonnable, *est l'homme agissant par des causes physiques* (*b*).

Les réflexions de l'Auteur, sur la force des *habitudes*, sont vraies en grande partie. Nous devons souvent à l'habitude nos penchans, nos desirs, nos opinions, nos préjugés, nos erreurs, nos vertus & nos vices ; & il n'est pas douteux que le méchanisme de nos organes ne serve jusqu'à un certain point à expliquer les phénomenes tant physiques que moraux de l'habitude : mais il n'est pas exactement vrai que notre ame, malgré sa spiritualité, se modifie comme

(*a*) Chap. 5, p. 65.

(*b*) Chap. 1, p. 4. De l'Esprit, second Discours, ch. 2, p. 97.

le corps (*a*). Ses opérations dépendent beaucoup des modifications du corps ; mais elle se modifie elle-même ; l'Auteur en est convenu (*b*), & c'est ce que le corps ne peut pas faire. Il reçoit toutes ses modifications, ou de l'ame elle-même, ou d'une cause extérieure.

Lorsque notre Philosophe prétend qu'il est presqu'aussi difficile de nous faire changer d'opinions que de langage (*c*), lorsqu'il insiste sur l'empire de l'habitude, il nous fait sentir, sans y penser, la foiblesse & l'insuffisance du fondement qu'il a donné à la morale. Si l'habitude résiste aux démonstrations les plus claires, si elles ne peuvent rien contre les passions & les vices enracinés, à quoi sert-il de démontrer à un homme vicieux par habitude, qu'il agit contre ses véritables intérêts ? Ou il ne comprendra point cette démonstration, ou il y résistera. Si le tableau hideux que l'Auteur a tracé de nos mœurs est ressemblant (*d*), quelle ressource aurons-nous dans son système pour les réformer ? Au milieu d'une dépravation générale, lorsque la vertu est devenue *un objet déplaisant* pour la plupart des hommes, lorsqu'ils ne voyent en elle que l'*ennemie de leur bonheur*, tous leurs intérêts doivent les

(*a*) Page 138.
(*b*) Chap. 8.
(*c*) Page 139.
(*d*) Page 151.

porter

porter au vice. La vertu peut-elle être encore définie pour lors; *ce qui eſt vraiment & conſtamment utile aux hommes vivans en ſociété*? Dans cet état, ils ne peuvent la pratiquer ſans renoncer au bonheur. A moins que nous n'ayons recours à la Loi divine, contre laquelle les mœurs publiques & l'habitude ne peuvent jamais preſcrire; la morale eſt donc nulle, & ſon fondement chimérique.

C'eſt de l'éducation ſans doute, que dépendent principalement les habitudes bonnes ou mauvaiſes que nous contractons dès l'enfance, & qui décident ordinairement du reſte de nôtre vie (*a*). Chez une nation corrompue, l'éducation eſt néceſſairement défectueuſe; & l'Auteur eſt bien éloigné d'approuver la nôtre. Nouvelle cauſe d'impuiſſance dans la morale. Si les Loix de la Religion ne réclamoient continuellement contre les abus, ils ſeroient irréformables; loin de diminuer jamais, ils ne pourroient qu'augmenter. Dès que nos opinions ſur la morale ſeroient perverties, il ſeroit auſſi difficile de les rectifier que de changer de langage. Si malgré la corruption des mœurs, les hommes conſervent toujours les mêmes notions de la juſtice & de l'injuſ-

(a) Page 140. Contagion ſacrée, c. 15, p. 61. Eſſai ſur préjugés, c. 13, p. 327.

tice, du vice & de la vertu, notions qui les condamnent ; à qui en ſont-ils redevables, ſinon à la Religion ? Ainſi l'Auteur en prouve la néceſſité par ſes principes mêmes.

§. 5.

Ses obſervations ſur la politique confirment encore la même vérité. « Les hommes, en ſe rapprochant les uns des autres » pour vivre en ſociété, ont fait, dit-il, » ſoit formellement, ſoit tacitement, un » *pacte*, par lequel ils ſe ſont engagés à ſe » rendre des ſervices & à ne ſe point nuire ». Pacte fondé ſur leurs beſoins & ſur la conſtitution même de leur nature, comme l'Auteur l'a prouvé d'abord ; par conſéquent ſur la volonté du ſouverain Légiſlateur, comme nous l'avons remarqué.

« Mais, ajoute-t-il, comme la nature de » chaque homme le porte à chercher à tout » moment ſon bien-être dans la ſatisfaction de ſes paſſions ou de ſes caprices paſſagers, ſans aucun égard pour ſes ſemblables, il fallut une force qui le ramenât à » ſon devoir, l'obligeât de s'y conformer, » & lui rappellât ſes engagemens, que ſouvent la paſſion pouvoit lui faire oublier. » Cette force, c'eſt la *Loi* » (*a*).

(*a*) Page 141. Contagion ſacrée, c. 13, p. 136 & 137.

Il s'enſuit donc 1°. que l'intérêt préſent n'eſt point un mobile aſſez fort ni aſſez ſûr pour diriger la conduite de l'homme ; non-ſeulement parce que l'intérêt varie ſelon les circonſtances, parce que les paſſions le lui font méconnoître ; mais encore, parce que cet intérêt le porte ordinairement *à ſatisfaire ſes paſſions* & à ſe livrer au crime : qu'ainſi ce motif eſt le poiſon & non pas l'aliment de la vertu. La vertu, ſelon ſa véritable idée, conſiſte à ſacrifier l'intérêt particulier à celui de la ſociété. 2°. Que la loi poſitive, loin d'affoiblir le motif de l'intérêt, le rend plus puiſſant, par l'addition des peines & des récompenſes. On doit donc dire la même choſe de la loi naturelle ou de la volonté du Créateur. 3°. Il reſte à examiner ſi la loi poſitive ou la loi civile peut ſuffire pour faire agir les hommes dans tous les cas poſſibles ; & nous montrerons dans le Chapitre XIVe, qu'elle ne ſuffit pas.

Comment l'Auteur n'a-t-il pas apperçu la fauſſeté & les ſuites dangereuſes des principes qu'il établit ſur la nature du pouvoir ſuprême dans la ſociété ? « Le gouverne-» ment, dit-il, n'empruntant ſon pouvoir » que de la ſociété, & n'étant établi que » pour ſon bien, il eſt évident qu'elle peut » révoquer ce pouvoir, quand ſon intérêt » l'exige ; changer la forme de ſon gou-

» vernement, étendre ou limiter le pouvoir » qu'elle confie à ses chefs, sur lesquels elle » conserve toujours une autorité suprême, » par la loi immuable de la Nature, qui » veut que la partie soit subordonnée au » tout » (*a*).

1°. Si la société conserve toujours l'*autorité suprême sur ses chefs*, tout gouvernement est essentiellement démocratique; le pouvoir Monarchique est contraire à la loi immuable de la Nature. Le Républicain le plus fanatique, n'a jamais poussé l'entêtement jusqu'à soutenir cette opinion. 2°. Quel sera le juge entre le Souverain & la société, pour décider des circonstances dans lesquelles l'intérêt de celle-ci exige ou n'exige point, qu'elle révoque le pouvoir confié à ses chefs ? Sera-ce chaque particulier ? Alors les séditions, les rébellions, les crimes de lèze-Majesté ne seront jamais punissables; le Gouvernement est à la discrétion du premier insensé qui voudra troubler la société. Sera-ce la société toute entiere ? Mais le concert unanime de ses membres est impossible : jamais il n'est arrivé qu'un peuple entier, sans exception, ait unanimement conclu à la révocation du pouvoir de ses chefs & au changement de son Gouvernement. Ce sera donc la majeure

(*a*) Page 142. Essai sur les préjugés, c. 2, p. 42.

part des sujets; mais cette majeure part ne se réunit jamais, à moins que quelques particuliers n'ayent soufflé le feu de la sédition. Si ces derniers ont été coupables, comment ceux qui grossissent le parti peuvent-ils être innocens ? 3°. Sans sortir de nos propres foyers, nous avons vû les funestes effets du principe établi par l'Auteur; c'étoit la maxime populaire dans les temps de la ligue : & pouvons-nous y penser sans frémir? 4°. Les changemens dans le Gouvernement, les révolutions politiques ont-elles ordinairement un succès fort heureux pour les peuples ? L'Histoire en dépose; c'est la Fable de l'Ane qui change de maître.

Laissons donc de côté les définitions que donne le Philosophe de la *liberté politique*, de la propriété, de la justice, du droit, de l'amour de la patrie : elles ne nous apprennent rien de nouveau. Passons sous silence ses déclamations sur les vices de ceux qui gouvernent & sur le malheur des Nations (*a*). Ces tableaux attristans ne sont bons qu'à oublier.

« Tout homme qui n'a rien à craindre, » dit-il, devient bientôt méchant. . . . La » crainte est donc le seul obstacle que la » société puisse opposer aux passions de ses » chefs ». Et qui est-ce qui réprimera les

(*a*) Page 145. Contagion sacrée. ch. 7, p. 146 & 152.

passions de la société ? Le peuple est-il exempt de passions & de vertiges ? Lequel est le plus sûr, de confier le mobile de la crainte à la multitude ou à ses chefs ? Dans l'hypothèse du Matérialisme sur-tout, l'un & l'autre parti a ses inconvéniens. C'est ce qui démontre qu'il faut un frein qui retienne également ceux qui commandent & ceux qui obéissent ; un objet de terreur qui soit commun à tous ; l'idée d'un Monarque suprême, sous les loix duquel les chefs & la multitude, le Souverain & les sujets soient forcés de plier. Sans ces Loix éternelles, que la Religion impose également à tous, en quelques mains que l'autorité souveraine puisse être déposée, elle doit nécessairement, par l'influence des passions, dégénérer en abus. Le principe que *tout homme qui n'a rien à craindre, devient bientôt méchant*, est également applicable à la multitude & à ses chefs. Ainsi l'Auteur continue à prouver, malgré lui, la nécessité d'une Religion.

§. 6.

Selon lui, « malgré la sanction des Loix, » de l'usage, de la Religion, de l'opinion » publique & de l'exemple ; les mœurs peu» vent être détestables aux yeux de la rai» son.... Il n'y a pas d'action abominable » qui n'ait ou qui n'ait eu des applaudisse-

» mens dans quelque nation.... La Reli-
» gion sur-tout a consacré les usages les
» plus révoltans & les plus déraisonna-
» bles » (*a*).

Il veut parler sans doute des fausses Religions ; nous ne connoissons dans la nôtre aucun de ces usages révoltans, & il ne nous en a indiqué aucun. D'ailleurs, que s'ensuit-il de cette remarque ? Que les passions sont souvent venues à bout d'infecter & de pervertir la regle même qui devoit leur servir de frein : seront-elles moins à craindre, lorsque, livrées à elles-mêmes, elles n'auront plus aucun joug capable de les retenir ?

Comment accorderons-nous la maxime : que *la nature ne fait les hommes ni bons ni méchans* (*b*), avec ce qu'il a dit ailleurs : que « la nature de chaque homme le porte
» à chercher à tout moment son bien-être
» dans la satisfaction de ses passions ou de
» ses caprices passagers, sans aucun égard
» pour ses semblables » (*c*) ? Un être ainsi constitué par la nature, n'a pas beaucoup à se louer des présens qu'elle lui a faits. Il est donc ridicule de comparer les passions

(*a*) Page 147. Contagion sacrée, ch. 11, p. 78.

(*b*) Page 149 Essai sur les préjugés, c. 13, p. 332. De l'Esprit, second Discours, c. 24, p. 390. Contagion sacrée, c. 7, p. 143.

(*c*) Pages 141 & 142.

de l'homme à ſes bras & à ſes jambes, dont l'uſage ſeul peut être bon ou mauvais ; ces membres par eux-mêmes ne nous portent à aucun excès ; au lieu que les paſſions nous excitent continuellement à les ſatisfaire aux dépens de nos ſemblables.

En vain l'on nous répétera continuellement que c'eſt à l'éducation & au Gouvernement de nous rendre vertueux, raiſonnables & heureux. En premier lieu, ce ſeroit à la raiſon d'opérer ce prodige ; & les paſſions réſiſtent à ſes lumieres. Ce ſeroit auſſi à l'éducation ; & les paſſions la pervertiſſent ou nous empêchent d'en profiter. Ce ſeroit enfin au Gouvernement ; & ce ſont les paſſions qui en produiſent les abus, lorſqu'il y en a. La grande difficulté eſt donc de trouver une digue contre les paſſions ; & nous ſoutenons qu'il n'y en a plus, dès qu'on n'admet point de Religion. Sans elle, l'éducation eſt néceſſairement mauvaiſe, & le gouvernement tyrannique. On ne nous montrera jamais un peuple qui ait eu des principes d'éducation ou de gouvernement ſans Religion.

« Pour que l'homme fût vertueux, il fau-
» droit qu'il eût intérêt à l'être, ou qu'il
» trouvât des avantages à pratiquer la vertu.....
» Il ſeroit inutile, & peut-être injuſte de
» demander à un homme d'être vertueux,
» s'il

» s'il ne peut l'être, sans se rendre malheu-» reux » (*a*).

Nous en convenons ; par conséquent, pour rendre l'homme vertueux dans tous les temps, dans tous les lieux, dans toutes les circonstances, il lui faut un intérêt qui soit toujours le même, toujours independant des mœurs, de l'opinion, des passions de ses semblables, sur lequel une fausse politique & un gouvernement vicieux ne puissent avoir prise. Tel est l'intérêt que lui propose la Loi divine, intimée par la conscience & par la raison. Cette Loi sainte, immuable comme son Auteur, n'est soumise ni à l'autorité des Princes, ni au caprice des Nations, ni aux variations des usages, ni à l'influence du climat. Sous le soleil brûlant du midi, & sous les frimats du Nord, sur l'un & l'autre hémisphere, l'homme la porte dans son cœur. Pour entendre sa voix, il n'a qu'à se consulter lui-même ; le tumulte bruyant des passions ne l'étouffera jamais. Par-tout elle lui tient ce langage uniforme, qu'il doit adorer l'Auteur de son être, aimer ses semblables, ne point faire à autrui ce qu'il ne veut pas qu'un autre lui fasse. Par-tout elle lui dit qu'il y a

(*a*) Pages 151 & 152. Contagion sacrée, c. 10, p. 64 ; c. 13, p. 136. Essai sur les préjugés, ch. 14, p. 384. De l'Esprit, second discours, ch. 29, p. 377.

un Dieu vengeur du crime, & rémunérateur de la vertu; que, quel que soit son sort ici bas, la vertu est son plus cher & son unique intérêt, puisqu'elle seule peut décider de son sort éternel.

Plus l'Auteur est éloquent à déplorer la corruption des mœurs, la fausseté des opinions publiques, les vices de la politique, les défauts de l'éducation, l'imperfection des loix, la maligne influence du gouvernement; mieux il nous fait sentir la nécessité d'une regle plus sûre, capable de résister à toutes ces causes de dépravation, & qui seule pourroit en arrêter les effets, si les hommes étoient dociles à la suivre.

Nous ne répondrons rien ici aux invectives qu'il a lancées contre la Religion, aux crimes & aux abus qu'il lui impute, parce qu'il les répétera dans la seconde partie de son ouvrage. D'ailleurs il en a justifié d'avance la Religion, en rejettant ces abus & ces crimes sur le déréglement de l'imagination & le dérangement des organes (*a*).

C'est très-mal-à-propos, & contre ses principes de morale, qu'il attribue toutes les vertus de l'homme au tempérament, à l'équilibre naturel des humeurs & des passions: par une conséquence nécessaire, il faut rapporter ses vices au défaut de la cons-

(*a*) Page 129.

titution physique. Comment lier cette prétention avec la maxime, que *la nature ne fait les hommes ni bons ni méchans* ? Comment l'accorder avec l'influence des causes morales ; & comment concilier celle-ci avec le système de la nécessité ? Si l'homme n'est qu'une machine, comme l'Auteur le dit formellement (*a*), quel effet produiront sur l'homme ces causes morales, qui ne peuvent agir que sur un être intelligent & libre ? On ne s'amuse point à haranguer un automate, ni à déclamer contre un malade en délire. Si dans l'homme tout est l'effet nécessaire du tempérament & du jeu des organes, c'est à la Physique seule & à la Médecine de le gouverner ; la Morale est une chimere, & les plaintes de notre Censeur sont une absurdité.

Rien de constant, rien de suivi dans sa doctrine ; contradictions éternelles dans le tout & dans les parties : on diroit qu'il n'a écrit que pour rendre le Matérialisme ridicule, & pour en dégoûter tout homme qui sçait raisonner.

(*a*) Chap. 12, p. 246.

CHAPITRE X.

Notre ame ne tire-t-elle aucune idée d'elle-même? Que doit-on penſer des idées innées?

§. I.

TOUT ce qui précéde, ſuffit pour nous convaincre que le principe de nos opérations, que nous appellons notre ame, eſt purement ſpirituel & d'une eſſence entiérement différente de la matiere. Cette vérité déja ſuffiſamment prouvée par le ſens intime & par le conſentement de tous les hommes, eſt encore démontrée par la nature de la penſée, de la volonté & de la ſenſation. Les aveux de notre Auteur, & les actes ſpontanés qu'il eſt forcé de reconnoître dans l'homme, actes dont la matiere eſt incapable, ajoutent un nouveau degré à la conviction. Les vains efforts qu'il a faits pour rapporter à la faculté de ſentir toutes les qualités intellectuelles, & pour les expliquer par un ſimple méchaniſme; la fragilité & les pernicieuſes conſéquences du fondement qu'il eſt obligé par ſon ſyſtême de donner à la morale; les contradictions continuelles dans leſquelles il eſt entraîné par ſes préjugés,

achevent de mettre en évidence l'abſurdité du Matérialiſme. Telles ſont en abrégé les preuves de la ſpiritualité de l'ame, que nous avons tâché de développer.

Il n'eſt donc pas vrai que ce dogme dépende en aucune maniere de la queſtion des idées innées, ni des opinions particulieres que certains Philoſophes ont voulu y attacher. C'eſt un artifice de notre Auteur, de confondre les preuves certaines & évidentes de la ſpiritualité de l'ame, avec les conſéquences douteuſes ou fauſſes que pluſieurs en ont déduites. Il eſt faux que l'on ne puiſſe réfuter ces ſyſtêmes arbitraires, ſans donner atteinte au principe d'où l'on a voulu les tirer.

Deſcartes n'eſt point parti de la ſuppoſition des idées innées, mais de la nature même de la penſée, pour conclure que notre ame eſt ſpirituelle, & qu'elle peut penſer ſans le concours des organes du corps. Que l'ame ait des idées innées, c'eſt une conſéquence ultérieure qu'il a tirée & qui peut être mal liée avec le principe, ſans que le principe lui-même en reçoive aucune atteinte (*a*). En effet, quand on ſuppoſeroit qu'en vertu de l'union intime de l'ame avec le corps, l'ame ne peut penſer qu'au-

(*a*) Voy. les Mêlanges de M. d'Alembert, tome 5, p. 151 & ſuiv.

tant qu'elle reçoit par les sensations l'image de l'objet de ses pensées, s'ensuivroit-il qu'elle est assujettie à la même dépendance, lorsqu'elle est séparée du corps?

Mais cette supposition est fausse, & reconnue telle par notre Auteur. Il avoue que l'ame, qu'il confond avec le cerveau, a le pouvoir de reproduire, de renouveller, de réveiller les perceptions & les idées que les objets extérieurs y ont fait naître (*a*); qu'elle se donne des modifications à elle-même (*b*); qu'elle a la faculté de considérer ses propres opérations par la réflexion (*c*), & de se former des perceptions nouvelles sur le modéle de celles qu'elle a reçues par l'impression des objets extérieurs sur les sens; & cela, sans nouvelle action de la part de ces objets (*d*). C'est donc une erreur de décider que l'ame ne peut penser qu'en vertu d'une sensation.

Le système insensé de Berkley, qui a nié l'existence des corps, est encore plus indépendant du dogme de la spiritualité que les idées innées. Nous avons montré dans un autre Ouvrage, que ce système n'est fondé que sur une équivoque puérile & sur les erreurs prétendues de nos sens (*e*). Il est

(*a*) Chap. 8, p. 113 & suiv.
(*b*) *Ibid.* p. 113.
(*c*) Page 114.
(*d*) *Ibid.*
(*e*) Remarques sur le Dict. Philos. art. *Corps*.

faux qu'on ne puisse le réfuter victorieusement, sans donner atteinte à la spiritualité de l'ame : pour le détruire, il n'est question que d'expliquer les termes dont Berkley a grossiérement abusé ; ressource ordinaire des Philosophes de mauvaise-foi.

L'opinion de Malebranche, qui soutient que nous voyons tout en Dieu, peut-elle intéresser davantage la vérité que nous défendons ? Malebranche l'a imaginée, parce qu'il ne pouvoit concevoir comment l'ébranlement d'un organe peut être la cause ou l'occasion de la pensée qui s'ensuit, & qu'il ne voyoit entre l'une & l'autre aucune liaison prise dans la nature de la chose. Il s'est donc égaré par le foible commun à tous les Philosophes : peu contens d'être sûrs d'un fait, ils veulent encore concevoir comment & pourquoi il est opéré ; curiosité qui, poussée trop loin, est la source ordinaire de toutes les erreurs.

Nous n'avons donc point d'intérêt à défendre les idées innées, ni aucun des paradoxes dont nous venons de parler. Quand même nous ne pourrions réfuter ces vaines opinions par des raisons démonstratives, les preuves de la spiritualité de l'ame que nous avons données, & que l'Auteur lui-même a fournies, ne laisseroient pas d'être invincibles & hors d'atteinte. Il n'y oppose dans ce Chapitre que des suppositions déja réfutées.

§. 2.

« En derniere analyse, dit-il, les idées » ne peuvent nous venir que des objets » extérieurs » (a). Cela n'est pas démontré. De son propre aveu, il n'est pas nécessaire qu'elles en viennent immédiatement, puisque l'ame peut s'en donner de nouvelles, sans nouvelle action de la part des objets : par-là même il est fort douteux s'il faut absolument qu'elles en viennent en derniere analyse. Dès que toute perception n'est pas essentiellement liée à une impression actuelle des objets sensibles, nous n'avons plus de fondement certain pour prononcer que l'ame ne peut penser qu'en vertu d'une sensation.

« Si nous ne pouvons avoir d'idée que » de substances matérielles, comment pou- » vons-nous supposer que la cause de nos » idées puisse être immatérielle » ? L'Auteur oublie ce dont il est convenu ; que l'ame a l'idée de ses propres opérations, de ses pensées, de ses volontés ; & ces opérations ne sont point matérielles. Elle a donc aussi une idée du moins imparfaite d'elle-même ; or l'ame n'est point une substance matérielle.

Ce n'est point une Théologie impérieuse

(a) Page 159. Lucrèce, l. 1, v. 423 & 700.

qui a forcé les hommes éclairés à reconnoître que l'ame eſt un pur eſprit (*a*); ce ſont plutôt les opérations de cette ame, dont la matiere eſt incapable. L'évidence de cette vérité a frappé les ignorans auſſi-bien que les Théologiens.

Nous ne pouvons concevoir comment des objets matériels peuvent agir ſur elle, ni comment elle peut agir à ſon tour ſur nos organes; qu'importe? Puiſque nous ne pouvons pas même comprendre comment un corps peut agir ſur un autre corps, & lui communiquer le mouvement (*b*).

L'explication que l'Auteur veut donner des ſonges, eſt plus obſcure que les ſonges mêmes. « Pendant le ſommeil, dit-il, notre » cerveau eſt meublé d'une foule d'idées » qui lui ont été portées par les objets ex- » térieurs & corporels qui l'ont modifié; » ces modifications ſe renouvellent en lui, » non par quelque mouvement ſpontané ou » volontaire de ſa part, mais par une ſuite » de mouvemens involontaires qui ſe paſſent » dans la machine, & qui déterminent ou » excitent ceux qui ſe font dans le cerveau; » ces modifications ſe renouvellent avec » plus ou moins d'exactitude & de confor- » mité, avec celles qu'il avoit antérieure- » ment éprouvées » (*c*).

(*a*) Page 160.
(*b*) Chap. 8, p. 118.
(*c*) Page 164.

Rien n'eſt plus aiſé ſans doute que de concevoir comment des objets corporels peuvent *porter des idées* ſpirituelles, comment ces idées peuvent *meubler un cerveau* matériel, comment elles peuvent modifier un corps, & comment le mouvement peut renouveller les modifications des idées: rien n'eſt plus clair que le rapport qu'il y a entre le mouvement & les idées. Après ce verbiage abſurde, on nous reproche que nous diſons des choſes inintelligibles, que les Théologiens éveillés ont compoſé à loiſir les phantômes dont ils ſe ſervent, pour effrayer les hommes. Nous ne voyons pas que les ſyſtêmes des Philoſophes qui rêvent, ſoient préférables aux opinions des Théologiens éveillés.

Après cette Diſſertation ſçavante, l'Auteur conclut victorieuſement que tout nous montre l'identité du corps & de l'ame (*a*).

Il fait plus, & par un effort de génie, il remonte à la ſource de l'erreur des partiſans de la ſpiritualité. « C'eſt qu'ils ont » regardé, dit-il, les idées comme des êtres » réels, tandis que ce ne ſont que des mo» difications produites en nous par des objets » étrangers à notre cerveau ».

Si par des êtres réels, il entend des ſubſtances, perſonne n'a été aſſez inſenſé pour

(*a*) Page 162.

affirmer que les idées étoient des êtres réels. Tout le monde convient que ce sont des modifications, mais modifications de l'ame, & non du corps ou du cerveau. Celles de la matiere sont la figure, la situation, le mouvement; à laquelle des trois faudra-t-il rapporter les idées?

§. 3.

« Ne croyons point, continue-t-il, que » notre ame agisse d'elle-même ou sans » cause, dans aucun des instans de notre » durée » Depend-il de nous de ne point croire ce que nous sentons, & ce que nos adversaires sont forcés d'avouer? Que l'*ame se modifie elle-même* (*a*); or se modifier, c'est agir; ou bien il faut renoncer au langage philosophique.

« S'il existoit, dit-il, dans la Nature un » être vraiment capable de se mouvoir par » sa propre énergie, c'est-à-dire, de pro- » duire des mouvemens indépendans de tou- » tes les autres causes, un pareil être auroit » le pouvoir d'arrêter lui seul ou de sus- » pendre le mouvement de l'univers, qui » n'est qu'une chaîne immense & non in- » terrompue de causes liées les unes aux » autres, agissantes & réagissantes par des

(*a*) Chap. 8, p. 113 & 114.

» loix nécessaires & immuables; loix qui ne » peuvent être altérées ou suspendues sans » que les essences & les propriétés de toutes » choses soient changées ou même anéan- » ties. Dans le système général du monde, » nous ne voyons qu'une longue suite de » mouvemens reçus & communiqués de pro- » che en proche, par les êtres mis à portée » d'agir les uns sur les autres; c'est ainsi que » *tout corps est mu par quelque corps qui le* » *frappe;* les mouvemens cachés de notre » ame sont dûs à des causes cachées au- » dedans de nous-mêmes, &c » (*a*).

Arrêtons-nous un moment à considérer le procédé que l'Auteur a suivi constamment dès le commencement de son Ouvrage. Dans le Chapitre II, il n'a cessé de nous parler de la force active de la matiere, du pouvoir qu'elle a de se mouvoir par sa propre énergie; il a soutenu que la gravitation, l'attraction, la fermentation, sont essentielles à chaque partie de matiere, que ces mouvemens ne lui viennent point d'une cause extérieure. En même temps il a prétendu que tout mouvement est *acquis*, & par conséquent imprimé à la matiere par une cause extérieure: contradiction grossiere que nous avons fait sentir.

Quand il a été question d'expliquer les

(*a*) Page 164.

opérations de notre ame, ou, comme parle l'Auteur, de notre cerveau; nouvel embarras. Il a été forcé, par le sens intime, de reconnoître que notre ame a le pouvoir de se *modifier elle-même*, de se *replier sur elle-même*, de *réagir sur soi-même*; mouvement qui n'est point acquis, mais spontané; mouvement qui prouve que notre ame est active & n'est point mue par une autre cause: d'où s'ensuit évidemment sa liberté, comme nous le démontrerons dans le Chapitre suivant.

L'Auteur qui a pressenti la conséquence, prend le parti de se dédire, d'en revenir à la communication du mouvement à l'infini & au principe; que *tout corps est mu par un autre corps qui le frappe.*

Mais si ce principe est vrai, le cerveau, qui est un corps, ne peut être mu que par un autre corps, ou du moins, une partie du cerveau ne peut être mue que par une autre partie. D'autre côté, dans le système de l'Auteur, toute modification est l'effet d'un mouvement: si le cerveau a le pouvoir de se modifier, il a le pouvoir de se mouvoir. Si c'est seulement une partie qui est mue par une autre partie, la partie mue ne se modifie point, elle est modifiée par la partie mouvante; la premiere ne se replie point, elle ne réagit point sur elle-même, elle reçoit seulement le plis ou l'action de

la seconde, & ainsi à l'infini. De quelque maniere que l'on conçoive ces deux hypothèses, leur contradiction saute aux yeux.

L'Auteur ne s'en est pas tenu là, il y retombe dans la même page. « Nous croyons, » dit-il que notre ame se meut elle-même, » parce que nous ne voyons point les ressorts qui la remuent.... La source de » nos erreurs vient de ce que nous regardons notre corps comme de la matiere » brute & inerte, tandis que ce corps est » une machine sensible, qui a nécessairement la conscience momentanée, dans » l'instant qu'elle reçoit une impression, qui » a la conscience du *moi*, par la mémoire » des impressions successivement éprouvées » (*a*).

Notre Philosophe comprend sans doute, comment une machine a la *conscience*, comment la matiere divisible a la conscience du *moi* indivisible : nous l'en félicitons. Mais comprend-il encore la contradiction qu'il répéte ? Ou la matiere a le pouvoir de se mouvoir, ou elle ne l'a pas : si elle ne l'a pas, elle est donc *brute & inerte* : si elle l'a, nous n'avons donc pas tort de croire que notre ame *se meut elle-même*, quand même elle seroit matérielle.

Voici en termes plus clairs ce que l'Au-

(*a*) Pages 163 & 164.

teur veut nous dire. Tant que vous prétendrez avoir une ame spirituelle, je soutiendrai qu'elle ne se meut pas elle-même; qu'il faut des ressorts pour la remuer. Voulez-vous convenir qu'elle est matiere ? Alors, par reconnoissance, j'avouerai à mon tour que la matiere sensible peut se mouvoir & se meut en effet, sans avoir besoin de ressorts. Nous aurions tort assurément de ne pas accepter une offre aussi obligeante.

§. 4.

Il avoit oublié le méchanisme du *raisonnement* dans le Chapitre VIIIe; il le donne dans celui-ci. « La mémoire *ressuscitant une impression* antérieurement reçue, ou arrêtant comme fixe & faisant durer une impression qu'on reçoit, tandis qu'on y en associe une autre, puis une troisiéme, &c. donne tout le méchanisme du raisonnement ».

Cela est d'une clarté merveilleuse. Le raisonnement est une premiere impression permanente, puis une seconde & une troisiéme impression; & voilà comme la matiere raisonne chez les Philosophes.

Qu'est-ce que *ressusciter une impression*; sinon ressuscíter, réitérer, reproduire un mouvement ? La matiere le peut, l'Auteur l'a décidé; mais notre ame ne le peut pas. La matiere peut faire durer une impression,

& notre ame ne peut rien. Ce n'eſt point la matiere qui eſt brute, inerte, paſſive; c'eſt notre ame; elle ne peut agir, ſi elle n'eſt remuée par des reſſorts. Le beau privilége que de n'avoir point d'ame! on peut déraiſonner tant qu'on le juge à propos.

« La difficulté de comprendre les effets » de l'ame de l'homme, lui a fait attribuer, » dit notre Auteur, les qualités incompré- » henſibles que l'on a examinées. A l'aide de » l'imagination & de la penſée, cette ame » ſemble ſortir de nous-mêmes, ſe porter » avec la plus grande facilité vers les objets » les plus éloignés, parcourir & rapprocher » en un clin d'œil tous les points de l'U- » nivers. On crut donc qu'un être ſuſcepti- » ble de mouvemens ſi rapides, devoit être » d'une nature très-différente de tous les » autres; on ſe perſuada que cette ame fai- » ſoit réellement tout le chemin immenſe, » néceſſaire, pour s'élancer juſqu'à ces ob- » jets divers; on ne vit pas que pour le » faire en un inſtant, elle n'avoit qu'à *ſe* » *parcourir elle-même*, & *rapprocher des* » *idées* conſignées dans elle par le moyen » de ſes ſens » (*a*).

De la matiere qui *ſe parcourt elle-même*, qui *rapproche des idées*, des idées *conſignées*

(*a*) Page 165.

dans

dans la matiere ! Encore une fois, où en sommes-nous ?

Au moins l'Auteur rend témoignage à la vérité qu'il avoit d'abord méconnue : ce ne sont point les *idées innées* qui ont fait croire que l'ame est spirituelle ; ce sont ses mouvemens rapides, la facilité avec laquelle elle se porte vers les objets les plus éloignés, parcourt & rapproche en un clin d'œil tous les points de l'Univers. Et comment aurait-on pu attribuer ces opérations spirituelles à la matiere ? Une substance inerte & passive, qui n'a de mouvement qu'autant qu'elle en reçoit, peut-elle former, rapprocher, combiner, fixer, ressusciter des idées, penser, réfléchir, méditer, juger, raisonner, vouloir, douter, délibérer, se déterminer ? La nature, la raison, le sentiment intime, l'expérience, le sens commun, s'écrient d'une voix unanime qu'elle ne le peut pas ; que ce sont-là les opérations & les propriétés distinctives de l'esprit.

§. 5.

Nous passerons légérement sur ce que l'Auteur objecte contre les *idées innées*, parce que cette question ne fait rien à la spiritualité de l'ame.

Il se fonde d'abord sur le principe d'Aristote : *rien n'entre dans notre esprit que par la voie des sens.* Ainsi Aristote, adoré

d'abord par les Philosophes, mépriſé enſuite & regardé comme un rêveur, eſt remis aujourd'hui en honneur par les Matérialiſtes. Y ſera-t-il long-temps ? Eſt-il parvenu au dernier période de ſa fortune ?

Mais ce principe n'eſt pas abſolument vrai ; l'Auteur l'a reconnu. Nous avons l'idée ou la conſcience de nos opérations intérieures ; & cette idée ne nous vient point par les ſens, du moins immédiatement ; & ſon objet n'eſt point un objet ſenſible. Il n'eſt donc pas vrai que « toutes les fois qu'un » mot ou une idée ne nous fournit aucun » objet ſenſible auquel on puiſſe le rapporter, ce mot ou cette idée ſont venus de » rien & ſont vuides de ſens ». Les mots *penſée*, *jugement*, *raiſonnement*, *volonté*, &c. ont un ſens très-clair & un objet très-réel ; la cauſe productive de ces actes n'eſt ni une chimere ni un être de raiſon.

En attribuant à Locke & à quelques autres la gloire d'avoir mis le principe d'Ariſtote dans tout ſon jour, l'Auteur leur ſçait mauvais gré de n'en avoir pas tiré les conſéquences immédiates & néceſſaires ; c'eſt-à-dire, de n'avoir pas conclu que l'ame eſt matérielle & que Dieu n'exiſte pas. De-là il infere lui-même qu'en matiere de Religion, les plus grands hommes ne ſont ſouvent que des enfans (*a*).

(*a*) Page 167.

Il y a un peu loin du principe d'Ariſtote à toutes ces conſéquences : ce Philoſophe ne les a pas tirées, parce qu'elles choquent le ſens commun, & ne peuvent ſe ſoutenir que par des contradictions. Si les partiſans de la ſpiritualité ſont des enfans, il faut convenir auſſi que les ſectateurs du Matérialiſme ſont extrêmement vieux.

Suivant eux, le *ſentiment moral*, l'*inſtinct moral* ſont des chimeres ; les idées du vice & de la vertu viennent de l'expérience. Et qu'importe que ces idées ſoient innées ou non, ſi elles ſont fondées ſur la *ſenſibilité phyſique*, apanage inſéparable de la nature humaine ? Tout homme de ſang-froid a une répugnance naturelle à voir ſouffrir ſon ſemblable ; les cris aigus d'un homme qui ſouffre, nous cauſent un frémiſſement dont nous ne ſommes pas les maîtres ; la vue d'une injuſtice nous révolte, avant toute réflexion ; le récit d'un trait d'humanité ou de généroſité fait épanouir notre ame. L'intérêt perſonnel n'entre pour rien dans ce ſentiment ; il y a de l'entêtement à dégrader le cœur de l'homme, à ſoutenir que nous ne penſons & n'agiſſons jamais que par intérêt. Auſſi ces froids calculateurs du produit d'une action, ne ſont pas ordinairement les ames les plus tendres, ni les plus généreuſes.

Il n'importe pas davantage d'examiner

si l'idée de *Dieu* est innée ou non (*a*); il suffit de sçavoir que tout homme, capable de réflexion, qui jette les yeux sur le tableau de l'Univers ou sur lui-même, ne peut s'empêcher de reconnoître qu'une Intelligence sage & attentive a présidé à cet ouvrage & veille à sa conservation. L'auteur recherchant l'origine de cette notion chez tous les peuples, est forcé d'avouer qu'il est impossible aux hommes de ne pas l'avoir (*b*).

§. 6.

Est-ce rendre un service bien essentiel à la morale, de décider que « les sentimens » d'amour que les peres & les meres ont » pour leurs enfans, & que les enfans bien » nés ont pour leurs parens, ne sont point » des sentimens innés; qu'ils sont des effets » de l'expérience, de la réflexion, de l'habitude dans les cœurs sensibles » (*c*)?

Quelle réflexion, quelle expérience, quel intérêt peuvent inspirer à une mere les tendres inquiétudes & les soins empressés qu'elle a pour son fruit qui vient de naître? Ce qu'il lui en a coûté pour le porter dans son sein & pour le mettre au monde, sembleroit le lui devoir faire envisager comme

(*a*) Page 168.
(*b*) Tome 2, c. 1.
(*c*) Page 170. De l'Esprit, 4e Discours, c. 10, p. 147.

un objet d'averſion. Plus elle a ſouffert, plus l'enfant lui devient cher : une plainte, un cri de cet être foible & ſtupide perce le ſein de la mere, lui fait perdre le repos, le ſommeil, le goût des plaiſirs. Après une nuit cruelle & un accablement mortel, un regard, un ſourire de l'enfant la paye de ſes ſoucis & de ſes peines.

Ce ſentiment ſi vif eſt, dit-on, l'effet d'un beſoin (*a*). Et d'où eſt venu ce beſoin nouveau, qu'une femme n'avoit jamais ſenti, avant d'être mere ? Philoſophes atrabilaires, vous ne voyez-là qu'un effet machinal dont vous ſeriez fort embarraſſés d'aſſigner la cauſe. L'homme raiſonnable y reconnoît le doigt de la Providence, qui, par la ſenſibilité de la mere, a préparé à l'enfant les ſecours dont ſa foibleſſe a beſoin, & ſans leſquels il périroit infailliblement.

Par une prédilection marquée pour les animaux, fort honorable à la nature humaine, l'Auteur leur attribue libéralement l'ame qu'il refuſe aux hommes. Il ſoutient que les animaux penſent, jugent, ont de la mémoire, qu'ils ſont ſuſceptibles d'expérience, qu'ils combinent des idées. On ajoute dans une note, qu'ils jugent & comparent, qu'ils choiſiſſent & délibérent (*b*). Il n'y a plus qu'un pas à faire pour les mettre

(*a*) Page 170. (*b*) Page 171.

au-dessus de l'homme ; & sans doute les Matérialistes n'hésiteront pas. Il ne reste plus qu'à dire que les brutes ont une ame spirituelle, mais que la nôtre est matérielle ; qu'elles ont la liberté, au lieu que nous ne l'avons pas ; que ce sont des êtres actifs, au lieu que nous sommes des machines passives.

Rien n'est plus ridicule que d'argumenter contre la spiritualité de l'ame humaine, par l'exemple des animaux. Le principe de leurs actions est un mystere que la Philosophie n'éclaircira jamais. Et qu'est-ce que prouve notre ignorance sur ce point, contre le sentiment intime que nous avons de la spiritualité de nos opérations ? Nous ne sommes pas dans les animaux, pour sçavoir ce qui se passe en eux ; mais nous sçavons ce qui s'opere en nous ; & cette conscience est une preuve invincible, contre laquelle aucun sophisme ne prévaudra jamais.

Les Philosophes les plus sensés ont renoncé à l'opinion de Descartes, à cause qu'il leur a paru impossible d'expliquer toutes les opérations des animaux par un pur méchanisme : aujourd'hui on prétend expliquer par-là les opérations mêmes de l'homme.

§. 7.

Selon notre Auteur, les idées abstraites ; telles que *bonté*, *ordre*, *intelligence*, *vertu*,

« ne nous offrent aucun sens, si nous ne
» les rapportons à des objets que nos sens
» nous ont montré susceptibles de ces qua-
» lités, ou à des façons d'être & d'agir qui
» nous sont connues.... Mais quand j'en-
» tends, dit-il, prononcer les mots *spiri-*
» *tualité*, *immatérialité*, *incorporéité*, *di-*
» *vinité*, &c. ni mes sens ni ma mémoire
» ne me sont d'aucun secours; ils ne me
» fournissent aucun moyen d'avoir idée de
» ces qualités, ni des objets auxquels je dois
» les appliquer. Dans ce qui n'est point ma-
» tiere, je ne vois que le néant & le vuide
» qui ne peut être susceptible d'aucunes qua-
» lités » (*a*).

1°. L'auteur se réfute lui-même, quand il reconnoît dans un autre endroit qu'un aveugle-né ne raisonneroit pas bien, s'il nioit l'existence des couleurs (*b*). Quel secours l'aveugle-né peut-il trouver dans ses sens & dans sa mémoire pour se faire une idée des couleurs ?

2°. Il s'ensuivroit que nous n'avons pas même l'idée de la *matiere en général*, parce que c'est une idée abstraite. Nous ne pouvons concevoir l'étendue, la solidité, la mobilité, &c. sans concevoir un sujet ou suppôt auquel ces qualités conviennent. Cette

(*a*) Pages 177 & 178.
(*b*) Tome 2, ch. 4, p. 126.

notion du ſuppôt ne nous vient point par les ſens, puiſque ce n'eſt point le ſuppôt, mais les qualités qui frappent immédiatement nos ſens. De même nous ne pouvons concevoir une action, ſans concevoir un principe ou un *ſuppôt agiſſant*. De l'aveu même de notre Auteur, la conſcience que nous avons de nos actions, nous donne l'idée ou la notion du *moi* qui en eſt le principe (a). Il eſt démontré d'ailleurs que ce *moi* ne peut être matiere, que ces actions ne peuvent avoir un être paſſif & diviſible pour principe ou pour ſuppôt. Voilà donc un ſuppôt réel & indubitable, connu par la conſcience, auquel nous ne pouvons attribuer aucune des qualités de la matiere.

Toute qualité poſitive nous donne par elle-même la notion de la qualité oppoſée; & ſoit que celle-ci s'exprime par un terme poſitif, ou par un terme négatif, cela eſt égal. Ainſi l'oppoſé de *matériel* eſt *immatériel* ou *ſpirituel*, tout comme l'oppoſé d'*actif* eſt *non actif* ou *paſſif*, &c.

Puiſque j'agis & que je le ſens, le ſuppôt ou le *moi* eſt donc actif & ſpirituel, par conſéquent immatériel, incorporel, inétendu, &c. Que mes ſens & ma mémoire ſervent ou ne ſervent point à me donner

(a) Page 164.

ces

ces notions, n'importe; elles ne ſont pas moins claires & évidentes; tout ce qu'on y peut oppoſer n'eſt que verbiage & abſurdité.

Par un procédé ſemblable, je ſçais, par ma propre expérience, ce que c'eſt qu'agir avec connoiſſance, avec raiſon, avec deſſein; & ce que c'eſt qu'agir au haſard: je vois dans l'Univers non-ſeulement de l'action, mais de l'ordre, de l'arrangement, du deſſein, des mouvemens compaſſés & réguliers, une liaiſon marquée entre les cauſes & les effets. Comme il eſt démontré que la matiere n'eſt ni éternelle, ni active, ni intelligente, je ſuis fondé à conclure qu'il y a un Moteur de la Nature, intelligent, ſage, puiſſant, prévoyant, attentif, &c. auquel tous ces effets doivent être attribués, & ce Suppôt ou ce Moteur, je le nomme *Dieu*. Ce n'eſt point ici le néant ou le vuide; le néant n'agit point, & Dieu agit; le vuide ne connoît point, & Dieu agit avec connoiſſance. Il eſt donc évidemment faux que nous n'ayons d'autres idées claires & évidentes que celles qui nous viennent immédiatement par nos ſens. Que l'on nous montre dans cette maniere de raiſonner, les contradictions & l'abus des termes que nous avons lieu de reprocher à tout moment à nos adverſaires.

«Penſer à des objets qui n'ont agi ſur

» aucun de nos sens, c'est, disent-ils, pen-
» ser à des mots, rêver à des sons; c'est
» chercher dans son imagination des objets
» auxquels on puisse les attacher. Assigner
» des qualités à ces mêmes objets, c'est sans
» doute redoubler d'extravagance. Le mot
» *Dieu* est destiné à me représenter un objet
» qui ne peut agir sur aucun de mes orga-
» nes, & dont, par conséquent, il m'est
» impossible de constater ni l'existence ni
» les qualités » (*a*).

La fausseté de cette doctrine saute aux yeux par l'exemple de l'aveugle-né, & par ce que nous venons de dire. Dieu n'agit point sur nos sens immédiatement par lui-même, mais par les créatures qu'il meut avec ordre, avec dessein, avec sagesse. En entrant dans un palais artistement bâti, & meublé avec goût, je n'ai pas besoin de voir le maître ou l'architecte pour être convaincu de son existence. Les invectives de l'Auteur contre les Théistes, l'extravagance qu'il leur reproche, retombent sur lui seul. Ce qu'il y a de plus singulier, c'est qu'après avoir déclamé contre la croyance d'un Dieu, il va justifier toutes les erreurs.

§. 8.

« Des êtres, dit-il, essentiellement diffé-
» rens pour l'organisation naturelle, pour
» les modifications qu'ils éprouvent, pour

(*a*) Page 179.

» les habitudes qu'ils contractent, pour les » opinions qu'ils acquierent, doivent penſer » différemment.... L'intelligence, la no- » tion, la conviction d'aucune propoſition, » quelque ſimple, évidente & claire qu'on » la ſuppoſe, ne ſont ni ne peuvent être » rigoureuſement les mêmes dans deux hom- » mes. En effet, un homme n'étant point un » autre homme, le premier ne peut avoir » rigoureuſement & mathématiquement la » même notion de l'*unité*, par exemple, » que le ſecond, vu qu'un effet identique ne » peut être le réſultat de deux cauſes diffé- » rentes » (*a*).

Il n'eſt perſonne qui n'apperçoive 1°. que l'Auteur ſe joue des termes. Sa prétention n'eſt fondée que ſur l'abus des mots *mêmes* & *identiques*. La notion que Pierre a de l'*unité*, n'eſt pas numériquement & individuellement la même que la notion de Paul; ce ſont deux notions, comme ce ſont deux hommes. Mais ſuppoſer que la notion de l'un n'eſt pas auſſi claire, auſſi vive, auſſi invincible que la notion de l'autre, & que cette notion ne les dirige pas également dans leurs jugemens; c'eſt décider qu'en rigueur, il n'y a rien d'abſolument évident dans nos idées; que l'évidence eſt ſeulement relative; que l'inſenſé qui nie un premier

(*a*) Page 181. Contagion ſacrée, c. 2, p. 23.

principe, peut avoir autant de raiſon que le Philoſophe qui l'affirme.

2°. Que cette aſſertion abſurde eſt cependant une conſéquence aſſez bien liée avec le Matérialiſme & avec les principes de l'Auteur. Il a ſuppoſé d'abord que toutes les parties de la matiere ſont hétérogenes ou d'une nature différente. D'ailleurs, comme l'aggrégation des molécules de matiere, qui forme un être penſant, ſe fait, ſelon lui, au haſard, ou ſans l'intervention d'une cauſe intelligente qui préſide à l'arrangement, il eſt impoſſible qu'il y ait deux combinaiſons de cerveau exactement ſemblables. Dès qu'il y a diverſité de nature dans tous les élémens, les combinaiſons ne ſçauroient être les mêmes. Il n'y a donc aucune contradiction à ſuppoſer des cerveaux arrangés de maniere qu'ils ne puſſent recevoir les notions qui entrent parfaitement dans les autres; qu'ils euſſent de la peine à concevoir que deux & deux ſont quatre; ce que c'eſt que l'unité, &c. Il eſt même étonnant que ces cerveaux ne ſoient pas en plus grand nombre que les autres.

Malheureuſement l'unanimité de tous les hommes à recevoir les mêmes notions ſimples, & à convenir des mêmes principes, unanimité dont notre Auteur convient (a),

(a) Tome 2, ch. 7, p. 193. Contag. ſacrée, c. 13, p. 136.

dépose hautement contre les suppositions des Matérialistes. L'exception de quelques cerveaux Philosophes, dépravés par la vanité & par l'esprit de contradiction, ne déroge point au plan général de la Nature. L'Intelligence sage & attentive, qui a créé les ames & qui a tracé le modele des têtes dans lesquelles elles doivent habiter, a soin de veiller sur son ouvrage, & d'empêcher que la folie ne devienne l'état universel du genre humain. Si elle permet qu'il y ait des Pyrrhoniens, des Matérialistes, des Athées, c'est pour nous faire sentir, par l'excès de leurs égaremens, le prix de la raison : les rêveries d'un insensé nous apprennent à faire plus de cas de la sagesse, comme les douleurs des malades nous engagent à mieux conserver notre santé.

Nous n'avons donc pas à craindre de voir les hommes aux prises pour sçavoir si le tout est plus grand que la partie, si l'unité & la multiplicité sont des notions différentes. Dès qu'il y a un Dieu, nous sommes sûrs que les hommes continueront d'avoir le sens-commun; ils s'accorderont toujours, lorsque les passions ne travailleront point à les diviser : s'il n'y a point de Dieu, nous ne sommes plus assurés de rien (*a*).

« Exiger d'un homme qu'il pense comme

(*a*) V. chap. 5, §. 4. & ch. 6, §. 5.

» nous, continue l'Auteur, c'eſt exiger qu'il » ſoit organiſé comme nous; qu'il ait été mo- » diſié comme nous dans tous les inſtans de » ſa durée; qu'il ait reçu le même tempé- » rament, la même nourriture, la même » éducation; en un mot c'eſt exiger qu'il » ſoit nous-mêmes ».

Par conſéquent les Matérialiſtes ſont les hommes les plus ridicules du monde, quand ils exigent que nous penſions comme eux, quand ils font des livres pour modifier notre cerveau comme le leur, quand ils ſe fâchent de ce que nous croyons un Dieu. Ils veulent que nous renoncions au ſens-commun comme eux; &, pour trancher le mot, que nous ſoyons auſſi inſenſés qu'eux.

Les hommes, diſent-ils, ont beſoin de la vérité (*a*). Mais s'ils ſont néceſſairement partagés dans leurs opinions, il eſt impoſſible qu'ils s'accordent à connoître la vérité, à la goûter, à lui rendre hommage. C'eſt un temps perdu & une entrepriſe vaine de la leur enſeigner.

§. 9.

Après avoir ſuppoſé que les hommes ne peuvent s'accorder ſur rien, pas même ſur la notion de l'unité, l'Auteur reſtreint cette

(*a*) Page 180.

impossibilité aux matieres de Religion. « La » diversité des tempéramens des hommes, » de leurs passions, de leurs goûts, de leurs » idées, de leurs opinions en tout genre, » sera la source fatale de leurs disputes, de » leurs haines & de leurs injustices, toutes » les fois qu'ils raisonneront sur des objets » inconnus, auxquels ils attacheront la plus » grande importance. Jamais ils ne s'enten- » dront en parlant ni d'une ame spirituelle, » ni d'un Dieu immatériel distingué de la » Nature ; ils cesseront dès-lors de parler » la même langue, & jamais ils n'attache- » ront les mêmes idées aux mêmes mots » (*a*).

Il n'est que trop vrai que les passions des hommes sont la source de toutes les disputes, & particuliérement des disputes de Religion. Hobbes dit que si les hommes y trouvoient quelqu'intérêt, ils douteroient de la certitude des élémens d'Eculide (*b*) ; par conséquent ils en disputeroient. Otez aux Philosophes la vanité, le desir de se distinguer par des opinions hardies, le plaisir malin d'alarmer & d'embarrasser les Théologiens, la haine contre une Religion qui les gêne, ils penseront comme les autres hommes.

En second lieu, tous les hommes croyoient une ame spirituelle & un Dieu, ou des

(*a*) Page 185. Contagion sacrée, c. 2, p. 23.
(*b*) Tome 2, ch. 4, note, p. 127.

Dieux distingués de la Nature, avant que les Philosophes eussent commencé à disputer sur ces dogmes & à combattre la croyance universelle. Ils sont donc les vrais auteurs des disputes qu'ils nous reprochent ; ils déclament contre leur propre ouvrage.

En troisiéme lieu, les hommes s'accorderont-ils jamais à croire une ame matérielle, un Dieu matériel, identifié avec la Nature? L'Auteur reconnoît leur répugnance invincible pour ce système (*a*). N'est-ce pas un bel expédient pour réunir les hommes dans la même opinion, que de leur en proposer une qui choque le sens-commun?

Il lui sied mal de reprocher à ses adversaires un ton impérieux & dogmatique, dans un Ouvrage où ce mauvais ton regne d'un bout à l'autre ; de soutenir la nécessité de la diversité d'opinions ; & de prétendre nous ranger tous à son opinion ; de nous prêcher la tolérance dans un style très-intolérant ; de décider que l'homme n'est pas plus libre de penser que d'agir (*b*) ; & d'argumenter contre nous, comme si nous étions maîtres de nos pensées & de nos actions. Avant de vouloir accorder les autres, notre Philosophe auroit dû commencer par s'accorder avec lui-même.

(*a*) Tome 2, ch. 10, p. 317.
(*b*) Pages 185 & 186.

CHAPITRE XI.

Du ſyſtême de la liberté de l'homme.

§. I.

S'IL y a une queſtion eſſentielle dans la morale, c'eſt inconteſtablement celle que nous allons examiner. Le dogme de la liberté de l'homme eſt la baſe de la Religion ; un Dieu juſte & ſage ne peut exiger de nous qu'un culte volontaire & libre ; il ne peut récompenſer ni punir des actions auxquelles nous ſerions entraînés par une néceſſité irréſiſtible : un être intelligent ne peut donc mériter ni démériter, s'il n'eſt point le maître de ſes opérations ; la conſcience ne peut nous reprocher un crime, s'il n'a pas dépendu de nous de l'éviter (*a*).

Ce dogme n'intéreſſe pas moins la ſociété ; elle ne ſeroit plus en droit de punir les actions qui lui portent du préjudice, ſi elles étoient regardées comme néceſſaires. Y eut-il jamais un tyran aſſez farouche pour punir un aveugle de ce qu'il ne fait pas uſage de ſes yeux, ou un boiteux de

(*a*) Page 105. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, ch. 24, p. 282.

ce qu'il ne marche pas droit ? L'intérêt que l'homme doit prendre à connoître sa propre nature, est un nouveau motif d'examiner attentivement s'il agit par choix ou par une impulsion qui l'entraîne à son insçu. Telle est l'importance que notre Auteur lui-même attache à la question de la liberté (*a*).

D'autre côté, si l'homme est libre, le Matérialisme tombe sans pouvoir se relever ; jamais ses partisans n'ont poussé l'entêtement jusqu'à prétendre que la matiere fût capable de liberté : comment l'accorderoit-on avec ce principe ; que *tout corps est mu par un autre corps qui le frappe* ? Un être libre est celui qui agit par sa propre énergie, dont la force active est indépendante de toute autre force, de toute impulsion extérieure, qui est lui-même le principe & la cause premiere de ses mouvemens : un agent de cette espéce n'a rien de commun avec la matiere. Ainsi pour prouver contre les Matérialistes que notre ame est libre, c'est assez de démontrer qu'elle est véritablement active. Toutes les objections que l'on peut tirer de l'action de Dieu sur les créatures, ne peuvent avoir lieu dans leur système.

« La notion de la liberté, dit un Philo-

(*a*) Pages 183 & 189.

» ſophe célébre, ne peut être qu'une vérité » de conſcience. La ſeule preuve, dont cette » vérité ſoit ſuſceptible, eſt analogue à celle » de l'exiſtence des corps; des êtres vérita- » blement libres n'auroient pas un ſenti- » ment plus vif de leur liberté, que celui que » nous avons de la nôtre; nous devons donc » croire que nous ſommes libres.... De- » mander ſi l'homme eſt libre, ce n'eſt pas » demander s'il agit ſans motif & ſans cauſe; » ce qui ſeroit impoſſible, mais s'il agit par » choix & ſans contrainte; & ſur cela il » ſuffit d'en appeller au témoignage univer- » ſel de tous les hommes. Quel eſt le mal- » heureux, prêt à périr pour ſes forfaits, » qui ait jamais penſé à s'en juſtifier, en » ſoutenant à ſes Juges qu'une néceſſité » inévitable l'a entraîné dans le crime » (*a*)?

En effet, nous diſtinguons très-clairement en nous deux eſpéces de mouvemens; les uns ſont indépendans de notre volonté, tels que le battement du cœur, la circulation du ſang, les agitations convulſives de nos membres, &c. jamais il ne nous eſt venu dans l'eſprit que ces mouvemens fuſſent libres. Les autres ſont ſoumis à notre volonté; tel eſt l'uſage de nos mains & de nos pieds, quand nous ſommes en ſanté, & que nous voulons nous en ſervir. De

(*a*) Mêlanges de M. d'Alembert, tome 4, n. 7, p. 82.

même nous distinguons dans notre volonté les actes indélibérés, non réfléchis, involontaires, tels que sont les sentimens subits de crainte à la vue d'un objet imprévu, d'avec les actes réfléchis & délibérés. Distinction qui prouve que la conscience que nous avons de ces derniers, est une perception très-claire, sur laquelle il est impossible de nous méprendre.

La voix unanime de tous les hommes démontre que cette perception est la même dans chacun des individus, que le sens intime, qui est le cri de la Nature, est uniforme dans toute l'espéce humaine, & détermine invinciblement l'homme à croire qu'il est libre. La Philosophie fait donc de vains efforts pour étouffer ce puissant instinct; pour y réussir, il faudroit changer notre constitution & notre maniere de sentir.

La nature des ressorts qui nous font agir, est une autre preuve qui n'est pas moins concluante. Je témoigne à un ami que j'ai besoin de ses services; s'il est présent, il le comprend par mes discours & par l'air de mon visage; s'il est absent, je le lui fais connoître par mon écriture. Ces signes puissans font passer dans son ame les affections de la mienne; ma volonté devient le mobile de sa propre volonté; il court, il vole à mon secours. Par quelle magie mes pensées,

mes sentimens, peuvent-ils remuer sa machine ? Pour mouvoir un être purement physique, il faut une impulsion physique : *tout corps est mu par un autre corps qui le frappe :* ici c'est une cause morale ; ce sont les sentimens d'un individu qui influent sur la volonté d'un autre. Dans ce phénomene, je ne vois autre chose que des esprits qui se parlent, des êtres libres qui exercent leur activité, des hommes en un mot, & non des machines.

Les conséquences énormes qui résultent du dogme de la fatalité ou de la nécessité, & que nous développerons dans le Chapitre suivant, ajoutent le dernier degré d'évidence à la créance de la liberté.

Pour la combattre, l'Auteur s'appuye d'abord sur les principes qu'il prétend avoir établis, sur l'explication méchanique de nos facultés intellectuelles ; mais cette théorie est fausse & absurde ; nous l'avons démontré : c'est donc à nous d'en tirer avantage, & de fonder le dogme de la liberté sur cette absurdité même.

§. 2.

Selon lui, « pour que l'homme fût libre, » il faudroit qu'il fût tout seul plus fort que » la Nature entiere, qui oblige tous les êtres » qu'elle embrasse d'agir & de concourir à » son *action générale*..... il faudroit que » tous les êtres perdissent leur essence pour

» lui ; il faudroit qu'il n'eût plus de ſenſibi-
» lité phyſique, qu'il ne connût plus ni le
» bien ni le mal, ni le plaiſir ni la dou-
» leur » (*a*).

Fauſſeté & contradiction. La prétendue action générale de la Nature eſt démentie par le principe, que *tout corps eſt mu par un autre corps qui le frappe.* Par conſéquent toute la Nature eſt mue par un agent qui n'a pas beſoin d'être mû lui-même ; le progrès à l'infini eſt une abſurdité.

La liberté, loin d'exclure la ſenſibilité phyſique, la ſuppoſe au contraire : il faut que l'homme connoiſſe le bien & le mal, pour être capable de choiſir entre l'un & l'autre. Le bien & le mal, le plaiſir & la douleur, ſont des notions relatives ; l'homme ſçait, par expérience, « que ce qu'il juge
» quelquefois être un bien, peut devenir
» un mal par ſes conſéquences néceſſaires ou
» probables ; & que ce qu'il ſçait être un
» mal paſſager, peut lui procurer par la ſuite
» un bien ſolide & durable ». C'eſt la réflexion ſenſée & vraie de l'Auteur (*b*). L'homme peut donc toujours délibérer entre le bien préſent & le mal futur ; entre un mal actuel & paſſager, & le bien qui peut en réſulter. Il n'eſt donc aucun bien ni aucun mal particulier qui entraîne néceſſairement

(*a*) Page 189. (*b*) Page 190.

la volonté de l'homme ; autrement la comparaiſon & l'expérience ne pourroient plus avoir lieu. La comparaiſon ſuppoſe que l'homme peut balancer entre deux objets ou entre deux motifs, & choiſir après avoir délibéré.

A quoi ſert de répéter que la volonté eſt une modification du cerveau (*a*) ? La volonté ou *le vouloir* eſt un acte ſimple & indiviſible ; il eſt donc impoſſible que le cerveau ou la matiere en ſoit le ſujet ni le principe. Dire qu'une idée, une perception, un motif, déterminent la matiere ou le cerveau ; eſt-ce parler un langage ſenſé & intelligible ?

§. 3.

Lorſque tourmenté d'une ſoif ardente, j'apperçois de l'eau, il m'eſt impoſſible de ne pas vouloir boire ; ſi l'on m'avertit que l'eau eſt empoiſonnée, je m'en abſtiendrai ſans doute, parce que l'amour de la vie l'emportera ſur le plaiſir de me déſaltérer. Si un imprudent riſque de boire de cette eau, c'eſt que l'envie de boire ſera plus forte en lui que la volonté de conſerver ſa vie. « Dans » l'un & l'autre cas, conclut l'Auteur, ſoit » que l'on boive de cette eau, ſoit que » l'on n'en boive pas, ces deux actions » ſont également néceſſaires ; elles ſeront des

(*a*) Page 191.

» effets du motif qui ſe trouvera le plus puiſ-
» ſant, qui agira le plus fortement ſur la
» volonté » (*a*).

1°. D'où ſçavez-vous que le motif qui me détermine eſt *le plus puiſſant* ? Vous le concluez de ma détermination même ou de mon choix, & vous n'avez point d'autre raiſon. Mais c'eſt une pétition de principe & une contradiction. Conclure que j'agis néceſſairement, parce que j'agis; qu'un motif eſt le plus puiſſant, parce que j'y acquieſce; c'eſt conclure que je ne ſuis pas libre, parce que j'exerce ma liberté.

L'expérience dépoſe contre ce raiſonnement. Combien de fois n'agiſſons-nous pas malgré le motif qui eſt le plus conforme à notre inclination, & qui agit le plus fortement ſur notre volonté? Combien de fois la raiſon ne l'emporte-t elle pas ſur la paſſion? Combien de fois ne nous faiſons-nous pas violence pour prendre un parti? Vous en convenez vous-même (*b*); & voilà ce que ſignifie l'expreſſion commune : *je l'ai fait malgré moi.*

2°. Vous reconnoiſſez que j'ai pu réfléchir, héſiter, délibérer, choiſir, entre l'amour de la vie & le plaiſir de me déſaltérer : j'ai pu m'informer ſi l'avis que l'on me donnoit étoit bien fondé; j'ai pu tâter de l'eau, pour ſçavoir ſi elle n'avoit au-

(*a*) Page 192. (*b*) Page 208.

cune

cune mauvaise qualité ; j'ai pu n'en boire qu'en petite quantité pour prévenir l'effet sensible du poison, s'il y en a ; j'ai pu hasarder ma vie ou vaincre ma soif : que peut-on desirer davantage pour être *libre* dans toute la rigueur du terme ?

La délibération est donc une preuve démonstrative de la liberté ; l'Auteur l'a compris, il tâche de l'expliquer. « Délibérer, » dit-il, c'est aimer & haïr alternativement ; » c'est être successivement attiré & repoussé ; » c'est être remué tantôt par un motif, tantôt par un autre ; mais à la fin le motif » le plus fort l'emporte & entraîne nécessairement la volonté..... Durant la comparaison nous ne sommes pas libres un » instant ; le bien ou le mal que nous croyons » trouver successivement dans les objets, » sont des motifs nécessaires de ces volontés » momentanées, de ces mouvemens rapides » d'amour ou de crainte, que nous éprouvons tant que dure notre incertitude. D'où » l'on voit que la délibération est nécessaire, » que l'incertitude est nécessaire ; & quelque » parti que nous prenions à la suite de la » délibération, ce sera toujours nécessairement celui que nous aurons bien ou mal » jugé devoir probablement être le plus avantageux pour nous » (*a*).

(*a*) Pages 193 & 194.

Equivoque pure, & fausse notion de la liberté. 1°. *La délibération est nécessaire, l'incertitude est nécessaire:* donc il n'est aucun bien ni aucun mal dont la perception entraîne nécessairement notre choix au premier instant; sans quoi il n'y auroit plus ni incertitude ni délibération. Or si aucun motif ne détermine nécessairement notre volonté au premier instant & avant la délibération, sur quoi fondé assure-t-on, qu'il l'entraîne nécessairement au second ou au troisiéme instant & après la délibération? J'ose défier les Matérialistes d'en donner une bonne raison.

2°. Nous suivons nécessairement, disent-ils, le parti que nous jugeons *le plus avantageux;* cela est faux: lorsque nous cédons à la passion, nous sentons très-bien que c'est le parti le moins avantageux. Mais c'est du moins celui qui *nous plaît davantage.* Et pourquoi nous plaît-il davantage? parce que nous le voulons; point d'autre raison.

Avant d'argumenter contre la *liberté*, l'Auteur auroit dû dire ce qu'il entend par-là, & quelle idée il en a conçue. *Etre libre*, est-ce n'agir j mais, demeurer dans une incertitude & une délibération perpétuelle? Non sans doute. Est-ce agir sans motif? Ce ne seroit plus agir avec intelligence & avec choix. Voici donc où se réduisent tous les argumens des adversaires de la liberté: Nous

agiſſons toujours par un motif ; donc ce motif nous détermine néceſſairement. Ils ne ſortent point de-là.

Le ſens intime leur oppoſe un raiſonnement plus concluant. Lorſque nous agiſſons néceſſairement & involontairement, nous agiſſons ſans aucun motif réfléchi : donc, lorſque nous agiſſons par un motif réfléchi, nous agiſſons librement. Au moment où le pied me gliſſe d'un côté, j'étends le bras de l'autre, pour faire équilibre ; & cela, ſans réflexion ſur le motif, par un mouvement néceſſaire & indélibéré : mais lorſque je porte la main à un arbre pour en cueillir le fruit, c'eſt par un motif réfléchi, par un mouvement libre & volontaire.

Réuſſira-t-on à nous faire comprendre que la délibération ou l'incertitude eſt une oſcillation des fibres du cerveau qui les tient dans une eſpéce d'équilibre, qui empêche le cerveau de vouloir & d'agir (*a*) ? Qu'y a-t-il de commun entre le mouvement d'un corps, & les actes ſimples d'une intelligence qui penſe, qui apperçoit des motifs, qui les compare, qui choiſit ?

Lorſque nous aſſurons ſur le témoignage de notre conſcience, que notre ame imprime par ſa volonté le mouvement à nos

(*a*) Page 194. De l'Eſprit, premier Diſcours, ch. 4, note, p. 73.

membres, on nous demande quelle relation il y a entre la volonté & le mouvement ? & on s'obſtine à ſoutenir que le mouvement c'eſt la volonté même ; que des volontés oppoſées, qui ſe ſuccédent rapidement, ſont les oſcillations d'une balance ; que des idées ou des perceptions meuvent notre cerveau. Eſt-il plus aiſé de comprendre que le mouvement eſt cauſe de la volonté, que de concevoir que la volonté eſt cauſe du mouvement ? Ainſi, par une contradiction éternelle, les Matérialiſtes s'appuyent du principe même qu'ils combattent, & ſuppoſent toujours le myſtere qu'ils ne veulent pas admettre.

« Si les forces, diſent-ils, ou les cauſes, » ſoit intérieures, ſoit externes, qui agiſſent » ſur l'eſprit de l'homme, tendent vers *des* » *points différens* ; ſon ame ou ſon cerveau, » ainſi que tous les corps, prendra une di- » rection moyenne entre l'une & l'autre » force ; & en raiſon de la violence avec » laquelle l'ame eſt pouſſée, l'état de l'hom- » me eſt quelquefois ſi douloureux, que ſon » exiſtence lui eſt importune ; il ne tend » plus à conſerver ſon être ; il va chercher » la mort comme un aſyle contre lui-mê- » me, & comme le ſeul reméde au déſeſ- » poir » (*a*).

(*a*) Page 196.

Obſervons d'abord qu'il y a dans cette comparaiſon entre l'eſprit de l'homme & les corps, une petite infidélité de la part de l'Auteur. Il n'eſt point queſtion d'un cerveau entraîné par deux cauſes vers *des points différens;* mais vers des points directement oppoſés & par des impulſions contraires. Il s'agit d'un homme, *ſollicité au crime par une paſſion violente, & arrêté par la crainte des dangers*; d'un homme qui eſt par conſéquent dans le cas d'un corps pouſſé par deux forces qui le meuvent, *ſuivant des directions oppoſées* (*a*). Or, ſelon l'Auteur même, dans ce cas le corps s'*arrête*; il eſt *in niſu*, juſqu'à ce que l'une des deux forces l'emporte ſur l'autre. Il ne ſuit donc point une *direction moyenne.*

N'eſt-il pas ridicule d'ailleurs d'enviſager le ſuicide comme une *direction moyenne* entre deux paſſions qui tyranniſent l'homme, entre la jouiſſance du crime & les remords d'une *ame déchirée ?* L'Auteur avoue que le ſuicide eſt l'effet de la plus violente des paſſions, du déſeſpoir, de la mélancolie, d'un *tempérament vicié* (*b*). Ainſi il détruit d'avance ce qu'il dira dans le Chapitre XIVe, pour juſtifier le ſuicide.

Nous convenons que la diverſité & la bizarrerie des paſſions des hommes eſt une

(*a*) Page 154. (*b*) Page 196.

des causes de l'obscurité de la morale, & des difficultés que nous trouvons à expliquer les ressorts cachés de leur conduite; mais cela ne conclut rien.

§. 4.

Selon notre Philosophe, le choix ne prouve point la liberté de l'homme; parce que ce choix est déterminé par l'avantage plus grand qu'il croit trouver dans l'objet qu'il choisit ou dans l'action qu'il entreprend: ainsi son choix est nécessaire. « Pour que » l'homme pût agir librement, il faudroit » qu'il pût vouloir ou choisir sans motifs, » ou qu'il pût empêcher les motifs d'agir » sur sa volonté » (*a*).

Cela est évidemment faux. Si l'Auteur s'est formé cette idée ridicule de la liberté, il peut l'attaquer tant qu'il lui plaira; ses coups ne tombent point sur nous.

Il suppose toujours que le motif qui nous fait agir, est essentiellement lié avec l'action ou avec le choix que nous faisons. Le contraire est démontré: 1°. Par la nature même de la chose. Un motif est une cause morale; quelle liaison essentielle peut-il y avoir entre une cause morale & l'action physique d'une substance quelconque? 2°. Par

(*a*) Pages 197 & 198. De l'Esprit, premier Discours, ch. 4, p. 72.

l'expérience. Dès que nous pouvons délibérer sur un motif, cela suppose que le motif ne nous entraîne point nécessairement. Délibérer, c'est suspendre l'influence du motif, c'est empêcher qu'il n'agisse efficacement sur notre volonté. L'efficacité du motif est donc l'effet de notre volonté, & l'exercice même de la liberté.

Il est faux par conséquent que le motif ne soit point en notre pouvoir dans ce sens; il est faux que notre volonté soit mue par des causes indépendantes de nous, & auxquelles nous sommes forcés d'acquiescer (*a*).

« Suis-je le maître de ne point vouloir » retirer ma main, lorsque je crains de me » brûler » ? Oui, j'en suis absolument le maître; témoin l'action de Mutius Scævola. Et puisqu'un homme peut avoir assez de force pour vaincre cette crainte & l'action même du feu, il n'est aucune passion, aucune impression, aucun motif auquel la volonté humaine ne puisse résister. Lorsque la crainte de me brûler me fait retirer la main sans réflexion, sans délibération, ce n'est plus un choix ni une action libre.

Qu'importe que tout motif, qui détermine la volonté, se réduise à quelque sensation présente ou passée, forte ou foible (*b*)?

(*a*) Page 198. (*b*) Page 199.

il reſte toujours à prouver que la volonté ſuit néceſſairement l'idée ou la perception qui accompagne la ſenſation; & l'expérience dépoſe du contraire.

Il n'eſt pas vrai que l'indifférence ſoit *une volonté foible*, occaſionnée par une impreſſion légere & foible de la part du motif ou de l'objet; l'indifférence eſt l'état de la volonté qui délibere entre deux motifs, comme nous l'avons expoſé ci-deſſus.

§. 5.

« On a cru, dit notre Auteur, que l'homme étoit libre, parce qu'on s'eſt imaginé » que ſon ame pouvoit à volonté ſe rappeller des idées qui ſuffiſent quelquefois » pour mettre un frein à ſes deſirs les plus » emportés; & l'on s'eſt trompé. Nos idées » ſe ſont à notre inſçu & malgré nous, arrangées dans notre cerveau. Dans le tranſport d'une paſſion vive, les objets ou les » idées qui pourroient nous arrêter, diſparoiſſent de notre eſprit; la réflexion ne » peut rien ſur nous (*a*). Voilà pourquoi, » dans la paſſion, l'on ceſſe de raiſonner; » la raiſon eſt auſſi impoſſible à écouter que » dans le tranſport ou dans l'ivreſſe. Les » méchans ne ſont jamais que des hommes

(*a*) De l'Eſprit, premier Diſcours, c. 2, p. 34.

» ivres

» ivres ou en délire. S'ils raisonnent, ce » n'est que quand la tranquillité s'est rétablie » dans leur machine, & alors ils sentent la » honte, les regrets, les remords » (*a*).

Cette morale est très-édifiante, très-louable, très-utile à la société. Les méchans sont en droit désormais de braver la honte, de calmer les regrets, d'étouffer les remords, de justifier tous leurs crimes, de réclamer contre les Loix & la justice humaine qui les punissent. Un homme n'a ni honte ni remords d'avoir eu un transport dans un accès de fièvre; on ne pourroit sans injustice le punir des excès qu'il a commis dans cet état. L'Auteur lui-même pose pour principe, que Dieu ne peut punir des erreurs ni des crimes involontaires & inévitables (*b*); il justifie le suicide, parce qu'il n'est pas libre, mais un effet de la nécessité (*c*).

C'est ainsi que le Matérialisme travaille efficacement à donner une base solide à la morale, à procurer le bonheur du genre humain. Disons mieux, c'est ainsi qu'il se deshonore, qu'il s'éleve contre le sens-commun & contre la voix de la conscience, qu'il détruit toute morale, & qu'il révolte tout lecteur sensé & vertueux.

(*a*) Pages 200 & 201.
(*b*) Tome 2, c. 10.
(*c*) Ci-après, ch. 14.

On doit se rappeller que, selon l'Auteur, le cerveau peut se modifier lui-même; rappeller des idées, réveiller des perceptions, sans nouvelle action de la part des objets extérieurs (*a*). A présent c'est tout le contraire; « nous ne sommes point les » maîtres de nous rappeller à volonté nos » idées; leur association est indépendante » de nous; elles se sont à notre insçu & » malgré nous arrangées dans notre cer- » veau; le cerveau est purement passif dans » les impressions qu'il reçoit (*b*). Ainsi le cerveau & la matiere sont tantôt actifs & tantôt purement passifs, selon le besoin, & comme il plaît aux Matérialistes.

Cependant si nous les croyons « les er- » reurs des Philosophes sur la liberté de » l'homme, viennent de ce qu'ils ont re- » gardé sa volonté comme le premier mo- » bile de ses actions; & qu'ils n'ont point » vu les causes indépendantes de lui, qui » mettent cette volonté en mouvement, ou » qui disposent & modifient le cerveau, tan- » dis qu'il est purement passif dans les im- » pressions qu'il reçoit ».

Il n'est pas étonnant que les Philosophes n'ayent pas pu concevoir les absurdités du Matérialisme; comment se mettre dans l'es-

(*a*) Chap. 7, p. 114; & chap. 10, p. 164.
(*b*) Page 201. De l'Esprit, premier Discours, c. 4, p. 74.

prit que la volonté, puissance active, soit la même chose que le cerveau purement passif ? Que des idées ou des perceptions qui sont des actes spirituels & indivisibles, soient des modifications d'une matiere divisible ; que des motifs, qui sont une cause morale, produisent un effet physique ou un mouvement dans la matiere, &c ? Ces prétentions absurdes, jointes au sentiment intérieur, ont convaincu les Philosophes, que la volonté de l'homme est le premier mobile de ses actions, & qu'elle n'a besoin d'aucune autre cause pour agir.

Conformément à ses principes, l'Auteur soutient qu'un ambitieux, un avare, un voluptueux, un vindicatif, un enthousiaste, sont nécessairement entraînés vers les objets de leurs passions, par le caractere particulier de leur tempérament, & par l'état actuel de nos mœurs, par les causes physiques & par les causes morales ; que leur conduite n'est jamais libre ; que l'on a tort de les blâmer (*a*). C'est une apologie très-éloquente de tous les crimes possibles, & une nouvelle démonstration de l'excellence de sa morale.

§. 6.

On pourroit lui passer la censure qu'il fait des mœurs, si ce n'étoit pas encore une

(*a*) Pages 202 & 203.

inconséquence dans son système. Car enfin ; qu'est-ce que les mœurs publiques, sinon le résultat du tempérament & des passions des particuliers ? Si ces deux causes sont nécessaires, il n'y a pas plus de raison de les blâmer ou de vouloir les réformer, que de corriger l'intempérie des saisons, & d'argumenter contre le cours de la Nature.

Que signifie donc, dans la bouche d'un Matérialiste, cette invective amere ? « Nous ne » voyons tant de crimes sur la terre, que parce » que tout conspire à rendre les hommes » criminels & vicieux ; leurs Religions, leurs » gouvernemens, leur éducation, les exem- » ples qu'ils ont sous les yeux, les poussent » irrésistiblement au mal ».

Soit pour un moment. Mais, selon vos principes, la Religion, le gouvernement, l'éducation, les exemples, ne sont-ils pas un effet nécessaire des causes physiques, du tempérament & des passions des hommes ? Ne nous apprenez-vous pas que « ces pas- » sions sont nécessaires dans un être qui tend » sans cesse vers le bonheur ; que leur éner- » gie est nécessaire, puisqu'elle dépend de » leur tempérament ; que leur tempérament » est nécessaire, puisqu'il dépend des élé- » mens physiques qui entrent dans sa com- » position ; que les modifications de ce tem- » pérament sont nécessaires, puisqu'elles sont » des suites infaillibles & inévitables de la

» façon dont les êtres physiques & moraux » agissent sans cesse sur nous » (*a*)?

Dans un système où tout est matiere, les causes morales, en derniere analyse, se réduisent à des causes physiques; vous n'en disconvenez pas (*b*). La Religion, le Gouvernement, l'éducation, les mœurs telles que nous les avons, sont donc en dernier ressort l'effet nécessaire des causes physiques. Il ne nous est pas plus libre de les changer, que de nous donner un autre tempérament, d'autres passions, une nature différente. Invectiver contre les mœurs d'une nation & contre les erreurs des hommes, c'est donc s'élever contre les loix physiques de l'Univers, contre la nécessité qui régle les mouvemens du monde physique & du monde moral (*c*).

Voilà néanmoins ce que l'Auteur ose appeller *des preuves claires de la non liberté de l'homme* (*d*). Toutes ces preuves consistent à répéter que nous agissons toujours par un motif, & que *ce motif n'est point en notre pouvoir* (*e*). Equivoque puérile. Il n'est point en notre pouvoir de l'appercevoir ou de ne pas l'appercevoir, quand il se pré-

(*a*) Page 204.
(*b*) Pages 2, 4, 215, 222.
(*c*) Page 222.
(*d*) Page 205.
(*e*) Page 206.

ſente à notre eſprit ; mais il eſt en notre pouvoir d'y acquieſcer ou d'y réſiſter par un autre motif. Nous ne ſommes pas toujours les maîtres d'avoir une idée ou de ne pas l'avoir ; mais nous le ſommes toujours de la ſuivre, ou d'y oppoſer une autre idée par la réflexion. Si une idée nous entraîne ſans réflexion, c'eſt alors un premier mouvement, un acte indélibéré & involontaire : mais nous ne le confondrons jamais avec nos actions libres & réfléchies. Telle eſt la philoſophie du ſens-commun.

Comparer l'action de Socrate, qui ne veut pas ſe ſauver de ſa priſon, dont la porte lui étoit ouverte, au mouvement d'un corps grave qui tombe ; ſoutenir qu'il n'étoit pas en ſon pouvoir de ſe ſauver, parce qu'il ne pouvoit pas ſe réſoudre à ſe démentir un inſtant des principes auxquels ſon eſprit s'étoit accoutumé (*a*), c'eſt prétendre qu'un homme vertueux & ſage n'eſt pas plus louable en ſuivant les régles de la morale, qu'un ſcélérat en les violant ; qu'un homme n'eſt pas plus capable qu'une pierre d'être récompenſé ou puni.

§. 7.

Encore une contradiction. « Quand nous » diſons que l'homme n'eſt point libre, nous

(*a*) Page 208.

» ne prétendons point le comparer à un corps » ſimplement mû par une cauſe impulſive ; » il renferme en lui-même des cauſes inhé- » rentes à ſon être ; il eſt mu par un organe » intérieur qui a ſes loix propres, & qui eſt » déterminé néceſſairement en conſéquence » des idées, des perceptions, des ſenſations » qu'il reçoit des objets extérieurs » (*a*).

1°. Cet organe intérieur, c'eſt le cerveau ; & l'Auteur a dit que le cerveau eſt purement paſſif dans les impreſſions qu'il reçoit (*b*). Or un organe purement paſſif, peut-il être mu autrement que par une *cauſe impulſive* ? L'homme eſt donc mu par le cerveau, le cerveau par les objets extérieurs ; voilà une ſuite de mouvemens par impulſion, tels qu'ils s'operent dans les autres corps de la nature. D'ailleurs il a eu ſoin de nous avertir que la volonté de l'homme eſt remuée ou déterminée ſecrettement par des *cauſes extérieures*, qui produiſent un changement en lui (*c*).

2°. Dira-t-il que le cerveau ſe meut lui-même, que le mouvement lui eſt eſſentiel, comme il eſt eſſentiel au corps grave de tendre vers le centre ? Alors le mouvement du cerveau ſera *ſpontané* : conſéquence que l'Auteur n'admettra jamais. D'ailleurs il ſou-

(*a*) Page 208.
(*b*) Page 201.
(*c*) Chap. 2, p. 16.

tient que si l'homme se meut lui-même; il se détermine sans cause (*a*). Quel milieu trouvera-t-il entre toutes ces contradictions ?

Son embarras redouble à mesure qu'il avance. « Il est vrai, continue-t-il, qu'on » nous dit que l'ame jouit d'une activité qui » lui est propre : j'y consens ; mais il est » certain que cette activité ne se déploiera » jamais, si quelque motif ou cause ne la » met à portée de s'exercer ; à moins qu'on » ne prétendît que l'ame peut aimer ou haïr, » sans avoir été remuée, sans connoître les » objets, sans avoir quelqu'idée de leurs qua- » lités. La poudre à canon a sans doute une » activité particuliere ; mais jamais elle ne » se déploiera, si l'on n'en approche le feu » qui la force de s'exercer ».

D'abord c'est abuser du terme d'*activité*, que de l'attribuer à un ressort qui se débande, comme l'air dans la poudre à canon, lorsque le feu détruit l'obstacle qui le retenoit captif. Si le ressort se débande sans être mu par une cause impulsive, son mouvement est spontané, & la même contradiction revient toujours. L'activité d'un corps ne consiste qu'à pouvoir communiquer le mouvement qu'il a reçu d'un autre corps ; & cette activité prétendue suppose qu'il est

(*a*) Page 209.

purement paſſif; il ne remueroit point, s'il n'étoit remué.

Puiſque l'ame a une *véritable activité*, elle a le pouvoir de ſe déterminer, d'aimer ou de haïr, *ſans avoir été remuée*. Cela ſuppoſe ſans doute qu'elle connoît les objets & leurs qualités; mais ſi ces qualités la remuent ou la déterminent néceſſairement, il n'eſt pas plus en ſon pouvoir de délibérer, ou de ſuſpendre ſa détermination, qu'il n'eſt au pouvoir du corps pouſſé de ſuſpendre l'effet de l'impulſion : elle eſt purement paſſive comme tout autre corps; & la conſcience dépoſe contre cette conſéquence.

Enfin il eſt à propos de remarquer que l'Auteur continue toujours à ſuppoſer que l'*idée* d'un objet, la *perception* de ſes qualités eſt une cauſe impulſive qui agit ſur le cerveau; tandis qu'il s'obſtine à ſoutenir qu'une ſubſtance ſpirituelle ne peut agir ſur la matiere.

Ce n'eſt point ſur notre ignorance qu'eſt fondé *ce ſentiment ſi profond* que nous avons de notre liberté (*a*); c'eſt au contraire ſur la connoiſſance claire & diſtincte du principe de nos actions & de la maniere dont elles s'operent. Plus nous les examinons, plus nous demeurons convaincus que ce ſentiment intérieur n'eſt point illuſoire, qu'il

(*a*) Page 210.

eſt plutôt le ſouverain degré de la certitude & de l'évidence.

§. 8.

Les Moraliſtes, quoi qu'en diſe l'Auteur, n'ont point ignoré que l'homme, dans toutes ſes actions, a conſtamment pour objet un bonheur exiſtant ou imaginaire, durable ou paſſager, analogue à ſa façon d'être, de ſentir & de penſer (*a*). Mais ce principe ne peut pas nous conduire fort loin dans la connoiſſance des motifs ſecrets qui font agir l'homme dans les différentes circonſtances, ni des reſſorts par leſquels on peut ſûrement le remuer. Selon l'Auteur même, les inclinations & les goûts d'un particulier, l'idée qu'il ſe forme du bonheur, ſont néceſſairement analogues à ſon tempérament; & les tempéramens ſont auſſi diverſifiés que les viſages. Par les variations fréquentes que ſa machine éprouve, le tempérament change à chaque inſtant; il faut par conſéquent que ſes goûts, ſes deſirs, ſes opinions changent; qu'il n'y ait point d'uniformité dans ſa conduite, ni de *certitude* dans les effets que nous pouvons en attendre (*b*).

En adoptant cette doctrine, quelle eſt la bouſſole qui peut diriger les Légiſlateurs

(*a*) Page 211. (*b*) Page 197 & c. 15.

& les Politiques dans les réglemens sur l'éducation, dans la formation des Loix, dans l'établissement des peines & des récompenses ? Ainsi l'Auteur ne manque jamais de renverser d'une main ce qu'il établit de l'autre. En nous vantant les effets merveilleux d'une bonne morale (*a*), il détruit d'avance toute la confiance que nous pourrions y avoir; ces effets ne peuvent être tout-à-la-fois *nécessaires & incertains.*

Lorsque la foi nous enseigne que la Nature humaine est corrompue, qu'il lui faut des secours surnaturels pour faire le bien, elle ne porte aucune atteinte au dogme de la liberté ; puisqu'elle nous apprend que ces secours sont proportionnés à la Nature d'un Etre intelligent & libre. Dieu qui a créé l'homme tel qu'il est, qui connoît tous ses penchans, a-t-il les lumieres trop courtes ou une puissance trop bornée pour le mouvoir d'une maniere conforme à sa nature ?

La nécessité de la grace n'est donc point une doctrine nuisible, capable de décourager les hommes, de les jetter dans l'inertie ou le désespoir (*b*), puisque la Religion enseigne que Dieu leur donne toujours la grace ou les moyens de l'obtenir ; & que quand

(*a*) Page 213. Contag. sacrée, c. 10, p. 67.
(*b*) Note, p. 214.

ils en sont privés, c'est par leur faute.

On ne blâme point l'homme de s'aimer solidement lui-même, ni de chercher son véritable bonheur; on l'y exhorte au contraire. On ne lui dit point de détruire ou d'anéantir ses passions, mais de les réprimer & de les régler. L'Auteur lui-même est forcé d'employer ce langage, puisqu'il avoue que les passions mal dirigées sont *capables de produire les plus affreux ravages.*

Mais dans le système de la nécessité, comment diriger, comment modérer des passions, dont les effets sont aussi nécessaires & aussi peu réformables que ceux de l'ivresse ou de la folie (*a*)?

Il seroit difficile de comprendre quel sens l'Auteur a donné aux expressions suivantes. « Malgré les illusions, dit-il, de ce prétendu » *sens intime* qui, en dépit de l'expérience, » persuade aux hommes qu'ils sont libres; » toutes leurs institutions se fondent sur la » nécessité. En effet, si l'on ne supposoit » pas dans certains motifs que l'on présente » aux hommes, le pouvoir *nécessaire* pour » déterminer leurs volontés, à quoi servi- » roient la parole, l'éducation, la législa- » tion, la morale, la Religion même » (*b*)?

1°. S'est-il proposé d'étouffer en nous le *sens intime*, ou de nous persuader que nous

(*a*) Pages 200 & 201. (*b*) Pages 215 & 216.

ne sentons pas ce que nous sentons effectivement ?

2°. Qu'est-ce que l'expérience opposée au sens intime ? Quand il est question de nos actions intérieures & de leur principe ; quelle autre expérience pouvons-nous consulter que la conscience & le *sentiment si profond* que nous en avons ?

3°. L'éducation, la législation, la morale, la Religion, proposent à l'homme des motifs ; elles supposent donc que ces motifs peuvent le déterminer ; la conséquence est évidente. Mais supposent-elles qu'ils le déterminent *nécessairement*, que le pouvoir de ces motifs est *nécessaire*, que l'homme ne peut pas y résister ? Il le peut si bien, qu'il y résiste en effet très-souvent.

§. 9.

Il est faux que « la Religion en tout Païs » suppose le genre humain & la Nature » entiere soumis aux volontés irrésistibles » d'un Etre nécessaire, qui régle leur sort » d'après les Loix éternelles de sa sagesse » immuable » (*a*). Notre Religion ne nous enseigne point que Dieu ait déterminé nos actions par des décrets ou des *volontés irrésistibles* ; elle nous apprend au contraire que

(*a*) Page 216.

Dieu a créé l'homme libre, qu'il lui a donné des Loix & des Commandemens; mais qu'il a laissé le bien & le mal à son choix (*a*) : qu'il dispose de nous avec beaucoup de circonspection & de réserve (*b*). Dieu est un Etre *nécessaire*, c'est-à-dire, qui existe nécessairement; mais s'il agissoit nécessairement, il n'agiroit plus avec sagesse : la sagesse suppose le pouvoir de choisir.

Il est faux que Dieu, *maître absolu* de nos destinées, en dispose en maître absolu & sans la coopération libre de notre volonté : il choisit & il réprouve; mais la sagesse préside à son choix, & il ne réprouve que ceux qui l'ont mérité.

Il est faux que Dieu « force ses créatures » à leur insçu & malgré elles, de jouer un » rôle d'où peut résulter leur bonheur & leur » malheur éternel ». Il est faux que le *libre arbitre* ne puisse se concilier avec la *prédestination*, & que ce dogme rentre dans la fatalité. Il est faux que Dieu décide *arbitrairement* du sort de ses créatures (*c*). Toutes ces assertions sont expressément contraires aux dogmes les plus connus de notre Religion; il y a de la mauvaise-foi à nous attribuer, contre la notoriété publique, une doctrine que nous détestons.

(*a*) *Eccli.* 15, 14.
(*b*) *Sap.* 12, 18.
(*c*) Page 217.

Enfin il eſt faux que la Religion rende les hommes inutiles, abjects & tremblans, ou bien qu'elle en faſſe des fanatiques cruels, inhumains, intolérans (*a*). Les hommes, qui ont été les plus utiles à leurs ſemblables, avoient tous de la Religion ; nous n'avons pas lieu d'appercevoir que les Philoſophes ſoient devenus fort utiles, depuis qu'ils n'en ont plus. L'on trouve plus de fanatiſme, plus d'intolérance, plus d'aigreur dans leurs écrits, qu'il n'y en eut jamais dans les livres ni dans la conduite des croyans.

§. 10.

L'Auteur ſe flatte, en finiſſant, d'écraſer l'opinion de la liberté, par un ſophiſme fondé ſur une équivoque. « La liberté, dit-» il, ne peut ſe rapporter à aucune des fonc-» tions de notre ame; car l'ame, au mo-» ment où elle agit, ne peut agir autre-» ment; au moment où elle choiſit, ne peut » choiſir autrement; au moment où elle dé-» libere, ne peut délibérer autrement; au » moment où elle veut, ne peut vouloir » autrement ; parce qu'une choſe ne peut » pas exiſter & ne point exiſter en même » temps » (*b*).

(*a*) Page 219. Contagion ſacrée, ch. 7 & 8. Eſſai ſur les Préjugés, ch. 13, p. 338 & 339. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, ch. 21, p. 352.

(*b*) Page 220.

Voici ce que signifie ce verbiage. Dès qu'on suppose que je fais tel choix ou que j'agis de telle maniere, on ne peut plus supposer que j'agisse ou choisisse autrement ; ce seroit deux suppositions contradictoires. Mais s'ensuit-il qu'*avant la supposition*, je n'étois pas le maître d'agir ou de choisir comme il m'a plu ? La nécessité ou l'impuissance qui résulte de mon choix, n'est donc qu'une nécessité *conséquente*, une nécessité de *supposition* : c'est comme si l'on disoit qu'en supposant que j'ai exercé ma liberté, on ne peut plus supposer que je ne l'aye pas exercée. Tel est exactement le sens de cette maxime : que « l'homme n'est » pas le maître d'agir autrement qu'il ne fait, » au moment où sa volonté est déterminée » par son choix ». Mais un choix libre, une détermination libre, une volonté libre, sont précisément la même chose.

Quand l'Auteur ajoute que c'est mon choix, *tel qu'il est*, qui me fait agir, il continue de jouer sur la même équivoque : mon choix est tel, mon action est telle, parce qu'il me plaît, parce que j'exerce ma liberté & non autrement. Dans une question aussi sérieuse & aussi importante, il n'est pas décent à un Philosophe d'insister sur de petites subtilités de Logique.

Il est encore plus indécent d'allier des termes contradictoires, de dire qu'*être libre*, c'est

c'eſt céder à des motifs *néceſſaires* que nous portons au-dedans de nous-mêmes (*a*); que la *liberté* n'eſt que la *néceſſité* renfermée au-dedans de nous-mêmes (*b*); que quand l'homme choiſit, il ne peut choiſir autrement. Un choix néceſſaire n'eſt plus un choix, c'eſt un abus des termes : quand je tombe ſans l'avoir voulu, ce n'eſt pas un choix que je fais.

Troiſiéme contradiction. « Si c'eſt de » Dieu que l'homme a reçu ſa liberté, c'eſt » de Dieu qu'il a reçu la faculté de choiſir » le mal & de s'écarter du bien ; ainſi c'eſt » de Dieu qu'il a reçu la détermination au » péché » (*c*). Quoi, la liberté de pécher, & la détermination au péché, c'eſt la même choſe ? En vérité cela eſt trop fort.

Après ce tiſſu de contradictions, après un abus continuel des termes, après avoir toujours ſuppoſé ſans preuve ce qui eſt en queſtion, un Philoſophe oſe conclure, d'un ton dogmatique & triomphant, que tout ce qui ſe paſſe en nous, ainſi que tout ce qui arrive dans la Nature, eſt dû à des cauſes néceſſaires qui agiſſent d'après des loix néceſſaires, & qui produiſent des effets néceſſaires : que la néceſſité qui régle les mouvemens du monde phyſique, régle auſſi ceux

(*a*) Page 221.
(*b*) Page 223.
(*c*) Note, p. 220.

du monde moral, où tout eſt par conſéquent ſoumis à la *fatalité*. De toutes ces néceſſités prétendues, nous n'en connoiſſons qu'une ſeule, c'eſt celle qui force les Matérialiſtes de déraiſonner.

Admirateurs enthouſiaſtes des idées philoſophiques, ſentez-vous enfin le ridicule dont ſe couvrent leurs Auteurs, les outrages qu'ils font à la raiſon, l'injuſtice des éloges que vous leur prodiguez? Dans tout ce que nous venons de lire contre la liberté, y a-t-il un ſeul raiſonnement concluant, une ſeule difficulté capable d'arrêter le lecteur ſenſé? L'Auteur vous a exhortés vingt fois dans ſon livre, à interroger la Nature; à préſent il vous défend d'écouter ſa voix, & de vous fier au *ſentiment profond* qu'elle vous donne de votre liberté: il vous a ordonné de conſulter l'expérience; à préſent il lui ſubſtitue les raiſonnemens d'une fauſſe Métaphyſique, l'idée d'une fatalité dont il ne peut fournir aucune preuve, & qui n'eſt qu'un rêve reſſuſcité de l'ancienne Philoſophie. Eſt-ce ainſi que l'on inſtruit les hommes; que l'on diſſipe leurs erreurs; que l'on remédie à leurs paſſions; que l'on travaille à les rendre vertueux & raiſonnables? Interrogez donc la Nature; elle vous répondra que vous n'êtes ni un automate mu par des reſſorts, ni une brute aſſervie à l'inſtinct, ni *un inſtrument paſſif entre les*

mains de la néceſſité. Conſultez l'expérience ; elle vous dira que le ſcélérat le plus déterminé, n'a jamais oſé rejetter ſes crimes ſur l'influence d'un deſtin aveugle, ni ſur la force d'une paſſion à laquelle il n'ait pas pu réſiſter : que cette excuſe ne ſeroit admiſe chez aucun peuple du monde. Ecoutez la raiſon ; elle vous apprendra que des actions néceſſaires ne peuvent être dignes de louange ni de blâme, de punition ni de récompenſe : que ſans liberté, il ne peut y avoir ni vice, ni vertu, ni loix juſtes, ni morale raiſonnable, ni relation, ni confiance, ni ſociété parmi les hommes. Nous allons le démontrer dans le Chapitre ſuivant.

CHAPITRE XII.

Conséquences dangereuses du système de la Fatalité.

§. I.

UN des principes sur lesquels les Philosophes insistent le plus souvent pour avoir droit de proposer toutes leurs opinions, c'est que la vérité ne peut jamais nuire ; que si elle déplaît à quelques particuliers dont elle blesse les intérêts, elle est toujours utile à l'espéce humaine en général. Est il possible, dit notre Auteur, qu'il pût résulter du mal pour l'homme d'une connoissance exacte des choses, que pour son bonheur il est intéressé de connoître ? Non sans doute. C'est sur son utilité que la vérité fonde sa valeur & ses droits ; l'utilité est la pierre-de-touche des systêmes, des opinions & des actions des hommes : les vérités les plus utiles sont les plus estimables. D'après cette régle, il consent que l'on juge des principes qu'il a établis dans son Ouvrage. Si nous parvenons à prouver qu'ils sont pernicieux, qu'ils sappent la Morale par les fondemens, qu'ils tendent à justifier tous les crimes, à étouffer toutes les vertus, qu'ils sont destructifs de

la société ; l'Auteur ne pourra refuser d'avouer qu'ils sont faux, & de passer condamnation.

Nous avons déja remarqué, Chap. IV, §. 6, que la nécessité, le destin ou la fatalité sont une pure supposition qui ne porte sur aucun fondement ; qu'il s'ensuivroit que tout ce qui n'arrive pas, est impossible, & qu'il n'y a rien de possible que ce qui arrive en effet ; que cette opinion seroit capable de faire revivre parmi les hommes l'entêtement des Stoïciens sur les présages, sur l'Astrologie, sur la divination ; erreurs que tous les autres Philosophes se sont accordés à tourner en ridicule.

Vainement notre Auteur se flatte, que l'utilité de ses principes est assez démontrée par la vaste chaîne de maux, que les systêmes erronés de la superstition ont produits sur la terre, c'est-à-dire, par les maux que la Religion a causés. Nous avons déja répondu dans deux autres Ouvrages à ces maux prétendus (*a*). Nous avons fait voir que les uns sont faussement supposés, que les autres ne viennent point de la Religion, mais des passions humaines ; qu'ils seroient infiniment plus grands, si l'irreligion s'établissoit parmi les hommes ; nous

(*a*) Déisme réfuté, sixième lettre. Apol. de la Relig. Chrétienne, ch. 13 & 14.

ſerons encore forcés de retoucher cette matiere, en répondant aux objections de l'Auteur dans la ſeconde Partie.

Indépendamment de cette diſcuſſion, nous avons à examiner ſi, aux yeux de l'homme déſintéreſſé, dégagé de préjugés & ſenſible au bonheur de ſon eſpéce, le ſyſtême du Fataliſme eſt utile ou dangereux. Déja l'Auteur prétend avoir prouvé, que ce ſyſtême fournit à la morale & à la politique, des mobiles vrais & réels, pour faire agir la volonté des hommes; & qu'il ſert à expliquer d'une façon fort ſimple le méchaniſme des actions, & les phénomenes du cœur humain.

Nous avons démontré au contraire, 1°. que le mobile qu'il donne à la morale pour faire agir les hommes, n'eſt point particulier au Matérialiſme; mais qu'il eſt commun à tous les ſyſtêmes. 2°. Que ce mobile ne ſuffit point, s'il n'eſt appuyé par la volonté du ſouverain Légiſlateur, par l'attente des peines & des récompenſes après cette vie. 3°. Que ſans cela, il varie ſelon les tempéramens, les habitudes, les goûts, les préjugés différens des hommes; qu'il eſt plutôt une ſource d'erreur & de corruption, que de vérité dans la morale; puiſqu'il établit les paſſions juges en dernier reſſort, de ce qui eſt vice ou vertu. 4°. Que ce ſyſtême autoriſe l'homme à faci-

fier le bien public à son intérêt particulier, & à commettre les plus grands crimes pour se procurer un bonheur apparent. 5°. Qu'en supposant que l'intention ni la liberté de l'agent n'entrent pour rien dans la moralité de son action, il s'ensuit que le crime qui produit d'heureux effets, contre l'intention de celui qui le commet, est la vertu par excellence.

Ajoutons encore que dans le système de la Fatalité, l'homme vicieux est en droit de ne point s'informer si sa conduite est utile ou nuisible aux autres ou à lui-même; il lui suffit qu'elle soit un effet nécessaire de son tempérament, de son organisation, de son goût actuel, pour qu'il doive juger qu'elle lui est commandée par la Nature: & puisqu'il est dispensé de se reprocher son action après l'avoir faite, il ne l'est pas moins d'en examiner les conséquences avant de la faire.

Nous avons démontré de même, que l'explication donnée par l'Auteur du Méchanisme des actions & des phénomenes du cœur humain, n'est qu'un tissu d'absurdités & de contradictions.

On ne disconvient point « qu'une édu-» cation sensée, des habitudes honnêtes, » des systêmes sages, des loix équitables, » des récompenses & des peines justement

» distribuées, rendront l'homme bon » (*a*). Mais on soutient que si les passions & leurs effets sont un phénomene nécessaire, dont l'homme ne peut ni ne doit rougir, l'éducation sensée, les habitudes honnêtes & le reste, sont des chimeres impossibles à concevoir, & encore plus impossibles à réaliser; que dans cette hypothèse il ne peut y avoir ni vice ni vertu, ni bons ni méchans. Notre Philosophe achevera lui-même de nous en convaincre.

§. 2.

Quand on lui objecte, que si toutes les actions des hommes sont nécessaires, l'on n'est point en droit de punir ceux qui en commettent de mauvaises, ni même de se fâcher contr'eux; qu'on ne peut leur rien imputer; que les Loix seroient injustes, si elles décernoient des peines contr'eux: en un mot, qu'en ce cas l'homme ne peut mériter ni démériter. « Je réponds, dit-il, » qu'imputer une action à quelqu'un, c'est » la lui attribuer, c'est l'en reconnoître pour » l'auteur; ainsi, quand même on suppo- » seroit que cette action fût l'effet d'un » agent *nécessité*, l'imputation peut avoir » lieu » (*b*).

(*a*) Page 226 Contagion sacr. c. 10, p. 67.
(*b*) Page 227.

Il eſt évident, & le bon-ſens le décide, que lorſque l'agent eſt *néceſſité*, ce n'eſt point à lui qu'on doit attribuer ni imputer l'action, mais à la cauſe qui l'a forcé de commetre l'action. Un agent néceſſité n'eſt plus *agent* ; à parler dans la rigueur, c'eſt *un inſtrument paſſif entre les mains de la néceſſité*, ſelon l'expreſſion de l'Auteur (*a*). On n'attribue point, on n'impute point à un malade les folies ni les excès auxquels il s'eſt porté dans le délire que la fiévre lui a cauſé ; ceux même qui en ont ſouffert ne le blâment point ; ils le plaignent, & en ont pitié.

Il n'eſt donc pas vrai que « le mérite & » le démérite d'une action, ſoient fondés » ſur les effets favorables ou pernicieux qui » en réſultent, pour ceux qui les éprouvent ». Ils ſont fondés ſur la liberté & l'intention de l'agent qui en eſt l'auteur. Le malade en délire n'eſt capable ni de mériter ni de démériter ; on ne lui ſçait ni bon ni mauvais gré de ce qu'il fait, parce qu'il n'eſt pas libre.

Il eſt également faux, que ſon action ſoit moralement bonne ni mauvaiſe, eſtimable ni mépriſable, pour ceux qui en ſentent les influences, enfin propre à exciter ni leur amour ni leur colere ; elle ne peut exciter que la compaſſion. Il y auroit de la cruauté à ſe mettre en colere con-

(*a*) Ch. 6, p. 75.

tre un malade agité par le transport : quiconque soutient le contraire, n'a pas la tête plus saine que le malade. L'Auteur en fournit la preuve.

« La sensation pénible, dit-il, que produit en moi la pierre qui tombe sur mon » bras, n'en est pas moins une sensation qui » me déplaît, quoiqu'elle parte d'une cause » privée de volonté, & qui agit par la né» cessité de la nature ». Cela est certain; mais parce que la sensation me déplaît, dirai-je que l'action de la pierre est moralement mauvaise, que la pierre a démérité ? Me mettrai-je en colere contre la pierre, la punirai-je de la douleur qu'elle m'a causée ? Faudra-t-il imiter les enfans, qui menacent ou qui battent les meubles contre lesquels ils se sont blessés, ou ces hommes coleres dont parle l'Auteur, qui se mettent en fureur contre des objets insensibles & inanimés (*a*) ? Voilà où conduisent ses merveilleux principes.

§. 3.

« Les Loix, poursuit-il, ne sont faites » que pour maintenir la société, & pour » empêcher les hommes associés de se nuire; » elles peuvent donc *punir* ceux qui les » troublent, ou qui commettent des actions

(*a*) Note, p. 228.

» nuisibles à leurs semblables, soit que ces » associés soient des agens nécessités, soit » qu'ils agissent librement; il leur suffit de » sçavoir que ces agens peuvent être mo» difiés ».

1°. L'Auteur contredit formellement ailleurs ce faux principe; il décide *qu'un Dieu juste ne peut punir des actions nécessaires* (*a*); que des erreurs invincibles, des crimes involontaires, ne peuvent être punis que par le plus cruel & le plus injuste des tyrans (*b*). Et une société juste peut les punir?

2°. Il s'ensuivroit que l'on doit punir également & sans distinction les insensés & les hommes raisonnables; les cerveaux malades & ceux qui se portent bien; ceux qui ont nui par inadvertence ou par cas fortuit, & ceux qui l'ont fait à dessein & de propos délibéré. Tous peuvent être modifiés: un fou que l'on enferme, un phrénétique que l'on enchaîne, sont modifiés; & sans doute il n'y a aucune différence entre cette modification & celle d'un voleur que l'on fustige, ou d'un assassin que l'on envoye au gibet. Leurs actions sont égales, dès qu'elles ont nui également; ils ont également démérité, ils sont également dignes de blâme & de chatiment. Excellente morale! sublime politique! plan admirable de législation!

(*a*) Tome 2, c. 7. p. 212. *Ibid.* ch. 10, p. 304.

3°. Ces agens peuvent être modifiés; mais un agent modifié par la volonté du Législateur, est un *agent moral*, déterminé par une *cause morale*, qui peut obéir à cette cause ou y résister, qui y résiste souvent parce qu'il le veut. On ne voit ici ni impulsion physique d'un corps sur un autre, ni contact physique, ni modification physique; c'est l'homme qui agit & non la machine. Un Philosophe qui pense autrement, est digne d'aller modifier le flûteur automate, & de donner des loix aux animaux des forêts.

Cependant l'Auteur persévere dans son opinion. « En décernant, dit-il, des gibets, » des supplices, des chatimens quelconques » aux crimes, le Législateur ne fait autre chose » que ce que fait celui qui, en bâtissant une » maison, y place des gouttieres, pour em- » pêcher la pluie de dégrader les fondemens » de sa demeure ». Par conséquent, si les eaux viennent à s'écarter de la gouttiere, & à dégrader les fondemens, il faudra les punir, comme le malfaiteur qui a bravé les chatimens, ou comme le voisin malicieux, qui a détourné la gouttiere du côté des fondemens. En lisant cette absurdité, on est tenté de demander si l'Auteur a cru parler à des hommes.

« Quelle que soit, continue-t-il, la cause » qui fait agir les hommes, on est en droit

» d'arrêter les effets de leurs actions, de » même que celui dont un fleuve pourroit » entraîner le champ, est en droit de con- » tenir ses eaux par une digue; ou même, » s'il le peut, de détourner son cours ». Cela n'est pas douteux. On est également en droit de prévenir & d'empêcher le préjudice que peuvent porter les êtres inanimés, & les agens raisonnables, les animaux & les hommes, les insensés & les gens de bon-sens, les frénétiques & les malfaiteurs; il s'agit seulement de sçavoir, si l'obstacle qu'on leur oppose, peut être envisagé de même; si la digue que l'on oppose aux ravages d'un fleuve, est une *punition*; si l'on doit établir des gibets pour les fous, & des supplices pour les malades.

§. 4.

Malgré son entêtement, l'Auteur a senti la difficulté, & il se propose l'objection. « On nous dira sans doute que la société » ne punit pas pour l'ordinaire les fautes » auxquelles la volonté n'a point de part; » c'est cette volonté seule que lon punit; » c'est elle qui décide du crime & de son » atrocité; & si cette volonté n'est point » libre, on ne doit point la punir » (*a*).

(*a*) Page 229. De l'Esptit, second Discours, ch. 6, p. 137.

Au lieu de répondre, le Philosophe nous jette à l'écart. Il dit que la société est composée d'êtres sensibles & raisonnables, que les Loix & la crainte doivent influer sur leurs volontés; que s'il se trouve des hommes assez mal constitués pour être insensibles à ces motifs, ils sont punis & exclus de la société. Voilà toute sa réponse à une objection qui l'écrase.

Sophiste de mauvaise foi, vous n'échapperez pas. Il n'est pas question de sçavoir si les hommes méchans, malfaiteurs, insociables, doivent être punis; personne n'en disconvient: mais s'il faut punir également ceux qui nuisent sans le vouloir, & ceux qui nuisent de propos délibéré; s'il faut traiter de même celui qui a tué son ami malgré soi, & en voulant le défendre, & celui qui a égorgé son ennemi de dessein prémédité & par vengeance, tous deux ont commis un meurtre, tous deux ont nui à la société; leur sort doit-il être le même? Telle est la difficulté à laquelle on vous somme de satisfaire.

Nous sommes des êtres *sensibles & raisonnables*; sentez-vous au moins la force des termes, & comprenez-vous ce que c'est qu'une *machine raisonnable?*

Vous décidez sans restriction, que la société punit avec justice les actions qui lui sont vraiment nuisibles, soit qu'elles soient

libres, soit qu'elles soient nécessaires (*a*). Elle punira donc avec justice le malheureux qui a tué son ami, en exposant sa propre vie pour le tirer des mains d'un assassin; elle récompensera avec justice le scélérat qui, en plongeant le poignard dans le sein de son pere, lui a percé sans le sçavoir, un ulcere dont il alloit mourir.

Nous convenons que la folie est un état involontaire & nécessaire, qu'il est cependant juste de priver de la liberté les fous, pour les empêcher de nuire (*b*) Mais nous demandons si un fou qui a fait un meurtre, doit être traité comme le scélérat qui a fait la même action dans son bon-sens & avec une pleine liberté?

§. 5.

L'Auteur peut blâmer, tant qu'il lui plaira, l'injustice de la société, lorsqu'elle punit des actions auxquelles elle a donné lieu, & qu'elle ne s'est point appliquée à prévenir; il peut s'élever contre les peines trop rigoureuses, que certains peuples ont établies pour les différentes espéces de crimes, & en particulier contre la peine de mort: il peut exhaler sa bile contre les Gouvernemens, qui punissent par des supplices les crimes qu'ils ont fait naître, &

(*a*) Page 230. (*b*) Page 231.

dont ils ſont eux-mêmes la premiere cauſe (*a*). Ces déclamations bien ou mal fondées, ſont étrangeres à la queſtion, & n'ont pour but que de dévoyer le lecteur; elles ne ſervent de rien pour nous faire comprendre comment des actions néceſſaires, inévitables, produites par une fatalité irréſiſtible, peuvent être dignes de peine ou de récompenſe, criminelles ou vertueuſes.

On augmente encore l'embarras, quand on ajoute que les injuſtices d'une ſociété aveugle & mal conſtituée, ſont auſſi néceſſaires que les crimes de ceux qui la troublent & la déchirent (*b*). Lorſque la ſociété eſt aveugle; elle l'eſt donc néceſſairement; ſon aveuglement eſt donc ſans remede; il n'y a point de remede contre la néceſſité. Si la ſociété eſt mal conſtituée, c'eſt par fatalité & par l'ordre immuable de la Nature; il y auroit de la folie à vouloir y réſiſter. Si elle commet des injuſtices, elles ſont auſſi inévitables que le dérangement des ſaiſons & les maladies cauſées par l'intempérie de l'air. Si des Particuliers la troublent, leurs crimes ne ſont pas plus dignes de châtiment que la mauvaiſe conſtitution de leur tempérament ou la conformation

(*a*) Page 231 & ſuiv. Contagion ſacrée, ch. 7, p. 138 & ſuiv.

(*b*) Page 235. De l'Eſprit, premier Diſcours, chap. 4, p. 69.

défectueuse de leurs membres. Dès que tout est nécessaire, tout est immuable : il est aussi ridicule d'invectiver contre les excès des passions, que contre les ravages d'une grêle ou d'un incendie. Si tout un peuple avoit le cerveau dérangé, auroit-on bonne grace de lui prêcher la sagesse ?

« Un corps politique, quand il est en » démence, ne peut pas plus agir conformément à la raison, qu'un de ses membres dont le cerveau est troublé ». Ainsi parle notre Matérialiste (*a*). Un Philosophe qui veut, par des systêmes & par des reproches, guérir le corps politique malade, agit donc aussi sensément, que s'il alloit débiter sa Morale aux Petites-Maisons. Nous laissons au lecteur le soin de renvoyer à ce réformateur visionnaire, les épithetes injurieuses dont il nous honore.

Si on lui objecte que ses maximes, en soumettant tout à la nécessité, doivent confondre ou même détruire les notions que nous avons du juste & de l'injuste, du bien & du mal, du mérite & du démérite : « Je » le nie, répond-il ; quoique l'homme » agisse nécessairement dans tout ce qu'il » fait, ses actions sont justes, bonnes & » méritoires, *toutes les fois* qu'elles tendent

(*a*) Page 235. De l'Esprit, premier Discours, ch. 4, p. 69.

» à l'utilité réelle de ſes ſemblables, & de » la ſociété où il vit; & l'on ne peut s'em- » pêcher de les diſtinguer de celles qui nui- » ſent réellement au bien-être de ſes aſſo- » ciés » (*a*).

La déciſion eſt claire : dès qu'une action tend à l'utilité de la ſociété, ſoit qu'elle ſe faſſe ſelon l'intention, ou contre le gré de celui qui la commet, elle eſt juſte, bonne, méritoire. Un Empirique qui a vendu à ſes concitoyens, une drogue utile & ſalutaire, croyant leur vendre un poiſon pour les faire tous périr, a fait une action bonne, louable, vertueuſe ; il mérite des éloges & des récompenſes. Un Catilina conjuré contre ſa patrie, réſolu de la mettre à feu & à ſang, qui y a cauſé, ſans le vouloir, une révolution utile, d'où s'eſt enſuivie la proſpérité de l'Etat, eſt un héros auquel on doit des ſtatues. L'incendiaire qui, en répandant l'alarme parmi ſes concitoyens au milieu de la nuit, les a mis en état de repouſſer l'ennemi qui venoit les ſurprendre, a mérité des couronnes. Ces ſcélérats ne prévoyoient point les ſuites heureuſes de leur forfait, ils avoient une intention toute contraire; n'importe : dès que leur crime a été utile,

(*a*) Page 236. Contagion ſacrée, chap. 10, p. 63 & 64. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, chap. 1, p. 87. Eſſai ſur les préjugés, ch. 7, p. 282.

ſa nature a changé, il eſt devenu un acte de vertu. Que l'effet ait été prévu ou imprévu, volontaire ou involontaire, libre ou non libre, cela eſt égal.

Voilà la ſainte Morale qu'établit le Matérialiſme, ou plutôt les abſurdités & les horreurs que l'on oſe prêcher à un ſiécle philoſophe (*a*).

§. 6.

Par une ſuite néceſſaire de ces mêmes principes, notre ſçavant Moraliſte ſoutient que le ſyſtême du Fataliſme ne tend point à nous enhardir au crime, & à faire diſparoître les remords, comme ſouvent on l'en accuſe. « Les remords, dit-il, ſont des ſentimens douloureux, excités en nous par » les effets préſens ou futurs de nos paſſions; » ſi ces effets ſont toujours utiles pour nous, » nous n'avons point de remords: mais dès » que nous ſommes aſſurés que nos actions » nous rendront haïſſables ou mépriſables » aux autres, ou dès que nous craignons » d'en être punis d'une maniere ou d'une » autre, nous ſommes inquiets & mécontens de nous-mêmes, &c (*b*).

De cette doctrine il ſuit évidemment 1°. que les ſcélérats dont nous avons parlé,

(*a*) De l'Eſprit, ſecond Diſcours, ch. 6, p 137.
(*b*) Page 237.

sont très-justement fondés à étouffer les remords de leur crime, dès qu'ils en voyent naître les plus heureux effets pour eux & pour la société; que loin de s'en repentir, ils doivent s'en applaudir, & se regarder comme des personnages très-vertueux & très-respectables. 2°. Que toutes les fois qu'un homme passionné & vicieux est sûr que ses crimes seront ignorés, qu'il ne sera, ni blâmé, ni mépriſé, ni puni, il peut en sûreté de conscience, calmer ses remords & satisfaire ses passions sans scrupule. Qu'importe, que dans d'autres circonstances cette conduite puisse lui attirer du dommage, pourvu qu'il en soit certainement à couvert pour cette fois? *La bourse ou la vie; nous sommes seuls, je suis le plus fort; il n'est pas question entre nous de probité, mais d'utilité.* C'est ainsi que tout voleur est en droit d'argumenter contre le Matérialiste. 3°. Dès qu'il est passé en dogme que tout est nécessaire, que les effets des passions ne sont pas plus libres que ceux du délire, ils ne peuvent plus exciter la haine ni le mépris; ils ne peuvent émouvoir que la compassion; personne n'est tenté de haïr, de mépriser, ni de punir celui qui a un transport au cerveau ou des convulsions. Dans cette hypothèse, quel pourra être le fondement des remords? « L'homme de bien » & le méchant agissent par des motifs éga-

» lement néceſſaires ; ils diffèrent ſimple-
» ment pour l'organiſation, & pour les
» idées qu'ils ſe font du bonheur » (*a*). La différence d'organiſation eſt-elle un titre de haine ou de mépris ? Y a-t-il de la juſtice à mépriſer ou à déteſter ceux dont les organes ont été mal conformés par la Nature ?

« Dans une ſociété dépravée, continue
» l'Auteur, les remords, ou n'exiſtent point,
» ou bientôt ils diſparoiſſent. Nous n'avons
» jamais ni honte ni remords des actions
» que nous voyons approuvées ou prati-
» quées par tout le monde..... Les aſſaſ-
» ſins & les voleurs, quand ils vivent entre
» eux, n'ont ni honte ni remords » (*b*).

Tout cela eſt faux, contraire à l'expérience, contredit par l'Auteur lui-même. En premier lieu, il décrit les agitations, les craintes, les remords d'un Tyran aſſez puiſſant pour n'avoir pas à redouter les châtimens des hommes, non plus que leur haine ou leur mépris. Quel tableau que celui de Tibere, encenſé par un peuple d'eſclaves, & tel qu'il s'eſt peint de ſa propre main ! Etoit-ce la crainte du chatiment, de la haine ou du mépris de ces vils adulateurs, qui avoit déchaîné contre lui les furies qui lui déchiroient le cœur (*c*) ?

(*a*) Page 239.
(*b*) Pages 238 & 239.
(*c*) Suétone, vie de Tibere.

En second lieu, il avoue que les idées de vice & de vertu subsistent *dans les sociétés les plus corrompues* (*a*). Il n'est donc pas possible que la dépravation y parvienne jamais, au point d'étouffer les remords dans les ames vicieuses; &, malgré leurs efforts, elles n'y réussissent pas.

En troisiéme lieu, il est faux que les assassins & les voleurs, vivant entr'eux, n'ayent ni honte ni remords; on peut s'en fier à leur propre témoignage : il n'en est pas un seul qui, dans le plus violent accès de ses fureurs, n'ait desiré cent fois le sort d'un homme de bien.

C'est donc une dérision de conclure, après tant de fausletés palpables, que le systême de la nécessité est non-seulement véritable & fondé sur des expériences certaines, mais encore, qu'il établit la Morale sur des fondemens inébranlables (*b*). Quelle Morale, que celle qui confond le vice & la vertu, justifie tous les scélérats, livre les gens de bien sans défense, aux passions des méchans!

Le systême de la nécessité est faux; il ne porte que sur des suppositions absurdes: l'éternité de la matiere & du mouvement, le mouvement essentiel à la matiere, & néanmoins reçu par impulsion, le monde

(*a*) Page 240. (*b*) *Ibid.*

ſagement arrangé, & réguliérement conduit ſans cauſe intelligente, l'identité de l'ame & du corps, les actes ſpirituels & indiviſibles de l'homme émanés de la matiere; telles ſont les abſurdités qui lui ſervent de baſe. Il eſt contraire à la plus ſûre & à la plus infaillible de toutes les expériences, au ſentiment intime, au cri de la Nature & de la conſcience. Il ſappe les fondemens de la Morale en confondant l'honnête avec l'utile, les actions fortuites avec les actes réfléchis, en juſtifiant tous les excès des paſſions, en étouffant la honte, la crainte, les remords, en rendant les Loix ridicules & les chatimens abſurdes.

§. 7.

Quand on reproche au Fataliſme de décourager les hommes, de réfroidir leurs ames, de les plonger dans l'apathie, de briſer les nœuds qui devroient les lier à la ſociété; quand on dit : *ſi tout eſt néceſſaire, il faut laiſſer aller les choſes & ne s'émouvoir de rien :* « Mais, répond l'Auteur, dépend-» il de moi d'être ſenſible ou non ? Mes » ſentimens ſont néceſſaires; ils dépendent » de ma propre nature, que l'éducation a » cultivée. Quoique je ſçache que la mort » eſt néceſſaire, je ne ſuis pas moins touché » de la perte d'une épouſe, d'un enfant,

» d'un ami : quoique je n'ignore pas qu'il » est de l'essence du feu de brûler, je ne » me croirai pas dispensé d'employer tous » mes efforts pour arrêter un incendie » (*a*). Voilà peut-être la plus apparente & la moins ridicule des objections du Fatalisme.

Nous répondons 1°. que si la sensibilité est nécessaire, du moins elle n'est pas raisonnable ; c'est une erreur de la Nature. Aussi les Stoïciens, partisans de la Fatalité, ne cessoient de prêcher l'apathie ou l'insensibilité, & la regardoient comme la souveraine sagesse. Notre Philosophe adopte leur sentiment, en disant qu'une résignation raisonnée aux décrets du sort, une heureuse apathie seroit désirable pour les ames trop tendres. Disons mieux, elle seroit désirable pour tous les hommes; moins ils seront sensibles, moins ils seront hommes, plus ils seront sages. Conséquemment on a toujours remarqué qu'un Philosophe fidèle à ses principes, est le plus dur & le plus insociable de tous les êtres.

2°. Nous pouvons sans doute être affligés de la mort de nos proches; mais il y auroit de la folie à leur en sçavoir mauvais gré, ou à les en blâmer. Ainsi nous pourrons être affligés des crimes des méchans, dont nous aurons à souffrir ; mais nous serions in-

(*a*) Page 242.

sensés

ſenſés de les croire dignes de blâme ou de punition. Vainement on répliquera que le blâme & la punition ſont un remede néceſſaire, qui arrêtera néceſſairement le crime: ſi le crime eſt auſſi néceſſaire, auſſi involontaire que la mort, on ne peut pas plus remédier à l'un qu'à l'autre. Les méchans ſentiront très-bien qu'alors le blâme & la punition ſeront injuſtes, qu'ils ſont en droit de les braver. L'efficacité des peines & des récompenſes eſt une démonſtration de la liberté. Le ſuicide eſt blâmable, parce qu'il eſt volontaire; il faut des peines pour l'arrêter; mais jamais on ne pouſſera la démence juſqu'à noter d'infamie la mort involontaire.

3°. L'on doit faire des efforts pour arrêter un incendie; à une cauſe phyſique on doit oppoſer un obſtacle de même nature; l'effet en eſt néceſſaire, comme la cauſe même. Mais s'aviſera-t-on d'y oppoſer un obſtacle moral, d'argumenter contre le feu pour l'empêcher de brûler, de décerner contre lui des peines? Ranger dans la même claſſe, les cauſes phyſiques & les cauſes morales, la *certitude* de l'effet des premieres, & la *probabilité* de l'effet des ſecondes, n'eſt-ce pas confondre toutes les notions, abuſer du langage, inſulter la raiſon?

§. 8.

Auſſi notre Philoſophe, voulant développer les ſuites heureuſes du ſyſtême de la Fatalité, montre évidemment qu'il n'y croit pas lui-même; il le contredit autant par ſa conduite, que par les aveux qui lui ſont échappés malgré lui. « De tous les avan-» tages, dit-il, que le genre humain pour-» roit retirer du dogme de la Fatalité, s'il » l'appliquoit à ſa conduite, il n'en eſt point » de plus grand que cette indulgence, cette » tolérance univerſelle, qui devroit être » une ſuite de l'opinion que *tout eſt néceſ-*» *ſaire* » (*a*).

Nous avons vu, & nous verrons encore mieux dans la ſuite, combien notre Fataliſte prétendu eſt tolérant. Perſonne n'a jamais déclamé avec plus d'aigreur, invectivé avec plus d'amertume, contre ceux qui ne penſent pas comme lui. Serons-nous encore dupes de la tolérance des Philoſophes? Ils la veulent pour eux ſeuls, bien réſolus de ne point l'exercer envers les autres.

« En conſéquence de ce principe, dit-il, » le Fataliſte, s'il avoit l'ame ſenſible, » plaindroit ſes ſemblables, gémiroit ſur » leurs égaremens, chercheroit à les dé-

(*a*) Page 243.

» tromper, sans jamais s'irriter contr'eux, » ni insulter à leur misere. De quel droit en » effet haïr ou mépriser les hommes » (*a*) ?

Un Fataliste auroit l'*ame sensible !* Il faudroit qu'il démentît tous ses principes. Il ne *s'irriteroit point ?* Mais les Philosophes sont encore plus coleres que les Poëtes. *Il n'insulteroit point à notre misere.* Pourquoi donc deux volumes entiers d'insultes & de reproches sanglans ? *De quel droit haïr & mépriser les hommes ?* En effet, de quel droit haïr ou mépriser les méchans ? Ils sont ce que la Nature les a faits. La haine & le mépris sont cependant les seuls obstacles qu'on puisse opposer à leurs excès ; c'est la remarque de l'Auteur (*b*). Il faut donc les haïr & ne pas les haïr, les mépriser & ne pas les mépriser : tout cela est d'une conséquence admirable.

« L'ignorance des hommes, poursuit-il, » leurs préjugés, leurs foiblesses, leurs vi» ces, leurs passions, ne sont-ils pas des » suites nécessaires de leurs mauvaises insi» titutions ?

Il falloit dire au moins, de leur mauvais tempérament, de leur organisation défectueuse, des causes physiques qui influent

(*a*) Page 243. Essai sur les préjugés, ch. 3, p. 67. De l'Esprit, second Discours, c. 2, p. 96.
(*b*) Page 237.

sur eux (*a*); les mauvaises institutions viennent de la même source, & sont également nécessaires. Tant que l'ordre physique ne sera pas corrigé, l'ordre moral sera toujours le même : c'est la Nature qu'il faut réformer, c'est l'essence des choses qu'il faut changer; le mal moral n'est autre chose que le dérangement produit en nous par des *causes physiques*, dont le jeu est un secret pour nous (*b*) : telle est la décision de l'Auteur.

« Le Fataliste, dit-il, gémira de voir la » nécessité exercer à tout moment ses juge- » mens severes sur les mortels qui mécon- » noissent son pouvoir, ou qui sentent ses » coups, sans vouloir reconnoître la main » dont ils partent ».

Qu'il gémisse tant qu'il lui plaira, la nécessité est sourde, & le destin inexorable. C'est par son influence même que les mortels méconnoissent son pouvoir & ses coups, c'est par elle qu'ils sont aveugles & ignorans, puisque l'*ignorance est nécessaire* (*c*) : quand ils seroient plus éclairés, cela ne remédieroit à rien; on ne résiste point à l'empire de la nécessité.

« Le Fataliste ne troublera point le re- » pos de la société, il ne soulevera point

(*a*) Tome 2, c 10, p. 303.
(*b*) Page 249.
(*c*) Page 243.

» les peuples contre la puiſſance ſouve-
» raine » (*a*). Mais repréſenter la puiſſance ſouveraine comme la ſource de tous les maux, prétendre que tous les peuples peuvent la révoquer & changer leur gouvernement (*b*), n'eſt-ce point les ſoulever contre elle, & troubler le repos de la ſociété?

Laiſſons donc ce Fataliſte inconſéquent, remplir deux pages entieres contre les maux, les déſordres, les égaremens prétendus de la ſociété & du gouvernement; qu'il gémiſſe ſur la Nature, ſur l'ordre phyſique, ſur l'eſſence des choſes, ſur la néceſſité, s'il veut s'accorder avec lui-même : & ces gémiſſemens ſeront fort utiles.

§. 9.

Il a ſenti que ſon ſyſtême révolteroit le bon ſens, il tâche de ſe roidir contre les conſéquences. « Que l'on ne nous diſe
» point que c'eſt dégrader l'homme, que de
» réduire ſes fonctions à un pur méchaniſ-
» me; que c'eſt honteuſement l'avilir, que
» de le comparer à un arbre, à une végé-
» tation abjecte..... Le Philoſophe,
» exempt de prejugés, n'entend point ce

(*a*) Page 244.
(*b*) Voyez chap. 9 & ailleurs.

» langage, inventé par l'ignorance de ce
» qui constitue la vraie dignité de l'homme..
» Oui, je le dis avec courage, l'homme de
» bien, quand il a des talens & des ver-
» tus, est pour les êtres de son espéce, un
» arbre qui leur fournit & des fruits & de
» l'ombrage. L'homme de bien est une ma-
» chine, dont les ressorts sont adaptés de
» maniere à remplir leurs fonctions d'une
» façon qui doit plaire. Je ne rougirai pas
» d'être une machine de ce genre » (a).

Permis à ce Philosophe courageux d'être une machine qui déraisonne, les autres hommes peuvent avoir un goût différent & mieux fondé. Nous ne sommes point tentés de remercier un arbre des fruits, & de l'ombrage qu'il nous procure, ni de féliciter un automate de ce qu'il fait bien ses fonctions. L'on n'a point encore établi de punition pour un sauvageon qui porte des fruits amers, ni de supplices pour châtier une machine défectueuse. Dès que l'homme de bien & le méchant sont des êtres de cette espèce, tout système de morale est une rêverie & une absurdité. Une action utile à la société est une production de la Nature, comme les fruits & les légumes; un forfait n'est qu'un événement malheureux, comme le débordement d'un fleuve ou

(a) Page 146.

l'éruption d'un volcan : la Morale n'a rien à voir ni à l'un ni à l'autre : il n'y a plus ni vice ni vertu ; l'Auteur en fait équivalemment l'aveu.

« Tout eſt toujours dans l'ordre, dit-il, » relativement à la Nature, où tous les » êtres ne font que ſuivre les loix qui leur » ſont impoſées..... Les orages, les vents, » les tempêtes, les maladies, les guerres, les » peſtes & la mort, ſont auſſi néceſſaires à » ſa marche, que la chaleur bienfaiſante du » ſoleil, que les années fertiles, la ſanté, » la paix & la vie : *les vices & les vertus*, » l'ignorance & la ſcience, ſont également » néceſſaires ; les uns ne ſont des biens, les » autres ne ſont des maux, que pour des » êtres particuliers, dont ils favoriſent ou » dérangent la façon d'exiſter..... La Na- » ture diſtribue de la même main l'ordre » & le déſordre, le plaiſir & la douleur, » le bien & le mal, *le vice & la vertu* » (*a*). Déja il a dit ailleurs, *qu'il eſt dans l'ordre que le méchant nuiſe, parce qu'il eſt de ſon eſſence de nuire* (*b*).

Le vice n'eſt donc pas plus contraire que la vertu à l'ordre éternel de la Nature ; l'homme de bien & le criminel ſuivent

(*a*) Pages 247 & 248. De l'Eſprit, premier Diſcours, ch. 4. p. 69.

(*b*) Chap. 5, p. 65. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, ch. 30, p. 193.

également les loix qui leur sont imposées; ils ne font l'un & l'autre, qu'obéir au destin & à la nécessité.

Malfaiteurs & scélérats de toute espéce, fléaux du genre humain, pestes de la société, vous pouvez vous tranquilliser. Vous jouez le rôle que vous prescrit la Nature; soyez Matérialistes, vous n'aurez rien à vous reprocher. Dépend-il de vous de résister à la fatalité qui vous entraîne, au tempérament que vous tenez de la Nature, aux causes physiques, dont rien ne peut changer le cours ni arrêter les effets? Pourquoi auriez-vous des frayeurs, des regrets, des remords? Autant vaudroit vous affliger de n'avoir pas quatre pieds ou deux aîles. Tout est bien, puisque tout est nécessaire. L'homme vertueux n'a aucun droit de se préférer à vous, il a suivi comme vous le penchant qu'il avoit reçu de la Nature. Bientôt votre sort sera semblable au sien; la mort va vous rendre parfaitement égaux; il n'a rien à espérer de ses vertus prétendues, comme vous n'avez rien à craindre pour vos crimes. Votre sommeil sera aussi profond & aussi paisible que le sien, puisqu'il ne peut être troublé par aucun rêve, ni suivi d'aucun réveil (*a*).

C'est ainsi que le Matérialiste charitable

(*a*) V. chap. 13, p. 116.

doit

doit parler au *scélérat moribond*, dont il nous peint les transes & les combats (*a*); c'est ainsi qu'il donnera une *base inébranlable* à la morale, ainsi qu'il nous guérira de nos maux, & nous donnera le goût de la vertu.

§. 10.

« Ne taxons point, dit-il, la Nature de » bonté ou de malice; ne nous imaginons » pas que nos cris & nos vœux puissent » arrêter sa force toujours agissante d'après » des loix immuables. Soumettons-nous à » notre sort ». Et quelques lignes plus bas, il ne veut pas que nous accusions la Nature d'être inexorable pour nous; parce que si nos maux sont sans remede, nous pouvons toujours nous tuer quand il nous plaît (*b*).

La ressource peut paroître un peu dure à ceux qui n'ont pas le cerveau dérangé; & puisque c'est la seule qui reste au Matérialiste hypocondre, nous ne sommes pas tentés de la lui envier. Si nos cris & nos vœux ne servent de rien contre les forces de la Nature, qu'est-ce que signifient donc les tendres gémissemens que l'Auteur a poussés sur les erreurs, les vices & les calamités des hommes (*c*)? En quoi consistent les remédes

(*a*) Page 140.
(*b*) Pages 248 & 249.
(*c*) Pages 244 & 245.

que la Nature fournit à nos maux (*a*)? En quel sens n'est-elle pas inéxorable? Ici notre Philosophe s'attache à disculper la nature des maux de l'humanité; dans la seconde Partie, il reprochera ces mêmes maux à la Providence. Selon lui, la Nature est *impartiale* pour toutes ses productions (*b*); ailleurs il accusera la Providence de partialité. Ainsi ce Protée change à chaque instant de principes & de langage, soutient le pour & le contre, ne suit aucune route certaine.

Nous concevons très-bien que, dans le système de la Fatalité ou de l'enchaînement éternel des choses, il n'est point de petites causes dans l'Univers (*c*); que les moins intéressantes en apparence, peuvent produire les plus grands effets & les plus affreuses calamités; que les passions d'un seul homme & sa constitution physique, ont été la premiere cause des ravages que le Mahométisme a causés dans l'Asie, dans l'Afrique & dans l'Europe; mais il est ridicule d'observer que « si l'on eût dans l'origine opposé les moindres obstacles, les événemens, dont nous sommes surpris, ne seroient point arrivés » (*d*).

Par la chaîne éternelle, qui lie nécessairement & immuablement les causes aux

(*a*) Page 249.
(*b*) *Ibid.*
(*c*) Page 251.
(*d*) Pages 252 & 253.

effets, il étoit arrêté que ces obstacles n'auroient pas lieu. Pour que ces obstacles se fussent rencontrés, il eût fallu que l'ordre supposé de la Nature eut été changé; & cet ordre est aussi nécessaire, aussi immuable que l'essence des choses. En vertu de cet ordre, il étoit impossible que Mahomet n'existât pas, qu'il ne fût pas organisé de telle maniere, qu'il ne formât point son projet, ou que ce projet ne fût pas accompli. C'est ainsi que l'on doit raisonner dans les principes du Matérialisme.

§. II.

De-là il s'ensuit que « le sort de la race » humaine & celui de chaque homme en » particulier dépend à tout moment de » causes insensibles, dont il nous est impos- » sible de prévoir, d'apprécier ou d'arrêter » l'action: que nous ne pouvons nous-mêmes » répondre un instant de notre destinée; que » l'homme le plus vertueux peut, par la » combinaison bizarre de circonstances ino- » pinées, devenir en un instant, l'homme » le plus criminel » (*a*).

L'Auteur reconnoît que cette vérité est effrayante & terrible; il devoit avouer

(*a*) Pages 254 & 255. De l'Esprit, second Discours, ch. 2, p. 92.

plutôt que c'eſt uue abſurdité deſeſpérante & qui révolte le bon-ſens. Elle laiſſeroit la vertu ſans eſpoir & ſans reſſource, le crime ſans frein & ſans remords; elle rendroit la prudence & la prévoyance inutiles; elle ôteroit à la Morale ſes fondemens, aux Loix leur force, à la raiſon ſes effets & ſon application. Ce n'eſt donc pas aſſez de dire que le Fataliſme réſout facilement l'homme de bien à mourir (*a*); il faut ajouter que dans ce ſyſtême, l'homme de bien n'a rien de mieux à faire que de ſe détruire promptement, de peur que la combinaiſon bizarre des circonſtances ne le rende en un inſtant & malgré lui, l'homme le plus criminel.

Telle eſt l'hypothèſe abſurde, cruelle, déſolante que l'on veut mettre à la place d'une Providence ſage, attentive, juſte, bienfaiſante, qui a créé l'homme libre & maître de ſes actions; qui a laiſſé à ſon choix le bien & le mal, *la vie & la mort* (*b*); qui l'excite à la vertu par la voix de la conſcience; qui le détourne du vice par les remords & par la crainte d'une éternité malheureuſe; qui le conſole dans ſes peines par l'eſpérance d'une meilleure vie; qui le retire de ſes égaremens par la promeſſe du pardon. Indépendamment des preuves directes de ces deux ſyſtêmes, en fermant les yeux

(*a*) Page 255. (*b*) *Eccli.* 15, 18.

pour un instant sur les difficultés auxquelles l'un & l'autre peuvent donner lieu ; nous demandons lequel des deux est le plus consolant, le plus utile, le plus propre à nous rendre vertueux ? Puisque l'utilité est la pierre-de-touche des systêmes, des opinions & des actions des hommes (*a*), nous consentons que l'utilité seule décide à ce moment & fasse pancher la balance.

Philosophe imposteur, qui, après nous avoir indignement dégradés, insultez encore à notre humiliation (*b*) ; quel mal vous a fait la vertu, pour vouloir la réduire au désespoir ? Quelle fureur vous anime contre la société, pour la livrer sans défense aux passions & à la scélératesse des méchans ? Si elle usoit de ses droits contre vous, pourroit-elle porter la sévérité trop loin pour venger ses intérêts & pour faire trembler ceux qui voudroient adopter vos principes ? De quel front osez-vous prononcer le nom sacré de la vertu que vous profanez, des Loix que vous bravez, de l'humanité que vous outragez, de la Nature que vous méconnoissez ? Quelque dépravé que puisse être le siècle auquel vous proposez vos opinions, il frémira de votre attentat, il regardera votre livre comme une tache & un opprobre dont il doit rougir aux yeux de la postérité.

(*a*) Page 225. (*b*) Page 256.

CHAPITRE XIII.

De l'immortalité de l'Ame ; du dogme de la vie future ; des craintes de la mort.

§. I.

LORSQU'ON voit un Philosophe obstiné à soutenir que c'est la matiere qui pense & qui est le principe de toutes nos opérations, que l'Ame n'est rien autre chose que la matiere arrangée d'une certaine façon, qui se commence & finit avec le corps ; la premiere pensée qui vient à l'esprit, est de demander quel intérêt, quel motif raisonnable a pu lui faire embrasser cette opinion ? Si la matérialité & la mortalité de l'Ame étoient démontrées, si elles étoient aussi évidentes qu'un axiome de Géométrie, ce seroit de toutes les vérités la plus triste & la plus affligeante pour l'humanité : ce que nous avons dit dans le Chapitre précédent, doit faire sentir qu'il seroit encore à souhaiter qu'elle fût ignorée de tous les hommes. Le penchant invincible qui les porte à se croire libres & immortels, est incontestablement le ressort unique de leur activité, & la source de toutes les vertus qui ont existé

depuis la naissance du genre humain. L'homme de bien est trop vivement intéressé à la vie future, pour desirer jamais d'être anéanti; le méchant seul peut être tenté d'étouffer dans son cœur, un pressentiment qui le fait trembler. Quelque bonne opinion que la charité nous donne de nos semblables, il est presqu'impossible de juger favorablement d'un homme décidé par goût à se plonger dans l'abîme du néant : un Matérialiste vertueux, dont le caractere & les mœurs sont irréprochables, est un mystere que l'on ne concevra jamais.

« Les Epicuriens anciens & modernes, » dit un Philosophe célèbre, excitent mon » indignation, lorsqu'ils vantent, comme une » grande acquisition, la prétendue certitude » qu'ils ont, que l'ame meurt avec le corps. » S'ils en étoient véritablement certains, » seroit-ce une découverte bien consolante ? » Je n'aurois aucune difficulté à choisir, si » l'on m'offroit l'option, d'exister après ma » mort ou de mourir tout entier » (*a*).

Mais est-il évidemment démontré que la matiere pense ? Nous a-t-on donné de ce paradoxe des preuves sans réplique, auxquelles la raison soit forcée de se rendre ? Elles se réduisent à un seul raisonnement :

(*a*) Bolingbroke, Œuv. posth. tome 4, pag. 492 & 306.

je conçois que la matiere peut penſer, qu'elle peut produire toutes les opérations que l'on attribue à l'eſprit; je comprends plus aiſément la matiere penſante, qu'une ſubſtance diſtinguée d'elle, & qui n'auroit aucune de ſes propriétés; donc je ne dois admettre que de la matiere dans l'Univers.

Quand on accorderoit pour un moment au Matérialiſte ſa premiere propoſition, quelle conſéquence en réſulteroit-il? Le commun des hommes, le torrent même des Philoſophes, loin de concevoir la matiere capable de penſée, voyent qu'il y a contradiction à la ſuppoſer telle, & ils n'en voyent aucune dans la Nature ni dans l'exiſtence d'un eſprit; donc ils doivent préférer au Matérialiſme le ſyſtême de la ſpiritualité. En réduiſant à ce point toute la conteſtation, ce ſyſtême auroit encore pour lui la pluralité & preſque l'unanimité des ſuffrages; il ſeroit encore la voix de la Nature & le dogme du genre humain. Sur une queſtion obſcure, problématique, où l'on ne peut avoir de démonſtration ni pour ni contre, il y auroit encore de la témérité à réclamer ſans raiſon contre l'opinion univerſelle.

A Dieu ne plaiſe que nous ſoyons réduits à ce ſeul préjugé pour nous décider en faveur de la ſpiritualité de l'Ame. Nous avons démontré dans les Chapitres VII & VIII, que *penſer*, *réfléchir*, *comparer*, *juger*, *rai-*

sonner, *vouloir*, *choisir*, *douter*, sont autant d'actes simples & indivisibles, desquels la matiere essentiellement divisible ne peut être le sujet ni le principe; qu'en supposant le contraire, les Matérialistes tombent dans des contradictions énormes; qu'il faut par conséquent attribuer ces opérations à une substance indivisible & distinguée de la matiere, à un *esprit*.

De l'indivisibilité ou de la spiritualité de l'Ame s'ensuit évidemment son immortalité; une substance simple & indivisible ne peut cesser d'être par la dissolution de ses parties, puisqu'elle n'en a point. Dès qu'elle existe, elle ne peut par elle-même retomber dans le néant: l'anéantissement d'une substance, sans cause qui l'anéantisse, est aussi absurde que la création sans cause créatrice: ce seroit un effet sans cause.

De même qu'un pur esprit ne peut recevoir l'existence que par la volonté expresse d'un Créateur Tout-puissant; il ne peut la perdre que par une autre volonté du même Créateur. Nous n'avons pas à craindre que le Matérialiste nous allégue cette volonté, pour nous faire douter de l'immortalité de l'Ame; il n'attaque cette immortalité, que parce qu'il ne veut pas admettre l'existence de Dieu.

Cette existence doit être supposée, pour rendre complettes les preuves de l'immor-

talité de l'Ame. Si c'eſt un Dieu ſage, bon & juſte, qui a créé les hommes, c'eſt de lui qu'ils tiennent toutes leurs facultés; puiſqu'il les a faits raiſonnables, deſtinés à la ſociété, capables d'obſerver des Loix, il a dû conſéquemment leur en donner. Ces Loix ſeroient ſans force & ſans effet, ſi Dieu ne les avoit appuyées par la promeſſe d'une récompenſe pour ceux qui ſeront fidéles à les obſerver, & par la menace d'un châtiment pour ceux qui les auront violées. Puiſque l'effet de cette ſanction ne ſe fait point ſentir en cette vie, il y en a donc une autre où la divine Juſtice doit rendre à chacun ſelon ſes œuvres.

Ce même Dieu, ſage & bon a mis, dans tous les hommes, un deſir vif & conſtant de l'immortalité, qui eſt le mobile de preſque toutes leurs actions. Sans doute il ne leur a point imprimé ce ſentiment pour les tromper; c'eſt donc un témoignage énergique de la deſtinée qu'il leur prépare.

La voix de la Nature, qui appelle l'homme à l'éternité, s'eſt fait entendre à tous les peuples. Chez les Nations les plus abruties & les plus ſauvages, comme dans les Etats les mieux policés, la croyance d'une vie future eſt le fondement de la Religion, le ſoutien de la ſociété, la baſe de la Morale, le frein des paſſions humaines. La Sageſſe éternelle auroit-elle établi l'ordre mo-

ral de l'Univers sur une erreur, & fondé la vertu sur une illusion? Ce seroit un blasphême de le penser.

Si ces preuves morales ne forment point une démonstration aussi claire, aussi invincible que celles de Géométrie; si la Philosophie est quelquefois parvenue à les obscurcir, la révélation que Dieu nous a donnée par Jesus-Christ, acheve de dissiper tous les doutes; Ce divin Maître, en nous assurant *la vie & l'immortalité*, a réuni le flambeau de la Foi aux lueurs de la raison, & a rendu notre espérance inébranlable.

Voyons si les sophismes d'un Matérialiste viendront à bout de la faire chanceler.

§. 2.

Vainement il répete les preuves prétendues qu'il a données ailleurs de la matérialité de l'Ame; nous en avons suffisamment fait voir l'illusion: il est inutile de recommencer. Il prétend que l'Ame agit & se meut suivant des loix semblables à celles des autres êtres de la Nature (*a*); mais il a reconnu lui-même le contraire: il est convenu que l'Ame se replie & réagit sur elle-même, se modifie elle-même, réveille, ressuscite, renouvelle des idées

(*a*) Page 257.

& des mouvemens (*a*) : ce ſont-là autant d'opérations dont les autres êtres de la Nature ſont abſolument incapables.

Peu importe que certains peuples ayent regardé l'Ame humaine comme une portion ou une émanation de l'Ame univerſelle du monde qu'ils confondoient avec la Divinité, il n'eſt pas vrai que les Hébreux ayent eu cette opinion, & les paroles de Moïſe ne le prouvent point. *Dieu forma l'homme du limon de la terre, & répandit ſurſon viſage un ſouffle de vie, & l'homme devint vivant & animé* (*b*). Quel rapport y a-t-il entre cette expreſſion & la créance d'une Ame univerſelle dont la nôtre ſoit une portion ou une émanation ? Elle atteſte ſans doute que Moïſe reconnoiſſoit dans l'homme autre choſe que de la matiere, & ſert à réfuter l'Auteur, qui ſoutient que Moïſe n'a pas enſeigné l'immortalité de l'Ame (*c*). Nous avons prouvé le contraire ailleurs (*d*).

« Rien de plus populaire, dit-il, que le » dogme de l'immortalité de l'Ame ; rien » de plus univerſellement répandu que » l'attente d'une autre vie (*e*) ». Et comment ſans preuve, ſans raiſon, ſans fon-

(*a*) Chap. 8, p. 113 & ſuiv.
(*b*) *Gen.* 2, 7.
(*c*) Page 259, note.
(*d*) Apol. de la Relig. Chrét. c. 8, §. 3.
(*e*) Page 260.

dement, ce dogme eſt-il devenu univerſel ? C'eſt un myſtere qu'il va nous développer.

« La Nature ayant inſpiré à tous les » hommes l'amour le plus vif de leur » exiſtence, le deſir d'y perſévérer tou- » jours en fut une une ſuite néceſſaire. Ce » deſir ſe convertit bientôt pour eux en » certitude ; & de ce que la Nature leur » avoit imprimé le deſir d'exiſter toujours, » on en fit un argument pour prouver que » jamais l'homme ne ceſſeroit d'exiſter ».

Nous voudrions ſçavoir 1°. ce que c'eſt que cette *Nature* indéfiniſſable qui nous a inſpiré l'amour de notre exiſtence & le deſir d'y perſévérer toujours. Quand on dit qu'il eſt de l'eſſence d'un être ſenſible, de vouloir ſe conſerver (*a*), cette ſeconde propoſition eſt-elle plus claire que la premiere ? Y a-t-il un rapport eſſentiel entre la faculté de ſentir & le deſir de ſe conſerver ? Ce deſir peut être naturel à celui qui éprouve une ſenſation agréable ; mais qu'un être affecté par la douleur deſire encore ſa conſervation, cela n'eſt pas aiſé à concevoir. D'ailleurs un ſuicide perd-il l'*eſſence d'un être ſenſible* en renonçant à la vie ?

Nous ne diſconvenons point que ce de-

(*a*) Page 261.

sir ne se trouve dans tous les êtres sensibles ; mais il faudroit prouver qu'il découle essentiellement de la sensibilité même, & non point d'une volonté particuliere du Créateur.

2°. Comment le desir d'exister toujours s'est-il changé en certitude pour tous les hommes, quoiqu'il fût dénué de preuves? Le desir d'être éternellement heureux est aussi naturel à un méchant qu'à un homme de bien ; cependant aucun scélérat n'a encore poussé la folie jusqu'à croire qu'en persévérant dans le crime, il étoit assuré d'un bonheur éternel.

3°. A la vérité ce desir ne peut fonder une certitude, qu'en supposant qu'il a été inspiré à l'homme par un Dieu sage & bon, auquel nous sommes redevables de notre existence. Mais Dieu n'a point créé l'homme pour en faire le jouet d'un desir aussi vain qu'il est nécessaire. Dans le systême du Matérialisme on ne voit point la source ni la cause de ce desir : c'est une preuve de plus contre ce systême.

Mais, continue l'Auteur, nous desirons naturellement la vie du corps, & cependant notre corps ne vivra pas toujours ; tous les hommes desirent naturellement d'être riches ; peut-on conclure que tous les hommes seront riches un jour (a) ?

(a) Page 261.

Je répons que nous desirons la vie du corps, parce que l'Auteur de la Nature a voulu que nous travaillassions à nous conserver & à éviter la mort aussi long-temps qu'il lui plairoit de nous conserver la vie. Ce desir n'est point également vif dans tous les hommes ; les plus sages desirent sincérement de mourir, mais avec soumission à la Providence, pour jouir du bonheur qu'elle leur a promis.

Les hommes ne desirent d'être riches, que parce qu'ils desirent d'être heureux ; ils ne souhaiteroient point les richesses, s'ils les croyoient inutiles à leur bonheur. Mais il en est d'assez éclairés, sur-tout dans le Christianisme, pour mépriser les richesses, pour y renoncer même, dans l'espérance bien fondée de se procurer un bonheur plus parfait.

Ainsi le desir de la vie & du bonheur, quand il est raisonnable & modéré, vient de la Nature & de la volonté du Créateur ; c'est un témoignage de notre destination : quand il est excessif & mal entendu, il vient des passions, & il ne prouve rien.

On répliquera peut-être qu'il est aussi des Matérialistes qui ont renoncé au desir de l'immortalité, qui envisagent de sang-froid le néant auquel ils se croyent destinés. Ce sont des imposteurs : nous en verrons la preuve dans le Chapitre suivant. S'ils

croyoient parvenir, sans qu'il leur en coûtât rien, à l'éternelle félicité promise à la vertu, ils se livreroient de tout leur cœur à cette espérance. Et quand ils penseroient différemment, ce travers particulier ne prouveroit pas plus contre le desir de l'immortalité, que la fureur des suicides contre l'amour naturel de la vie.

§. 3.

« Qu'est-ce que notre Ame, demande » le Philosophe, sinon le principe de la sen» sibilité (*a*)? Qu'est-ce que penser, jouir, » souffrir, sinon sentir? Qu'est-ce que la » vie, sinon l'assemblage de ces modifica» tions, ou mouvemens propres à l'être » organisé? Ainsi, dès que le corps cesse » de vivre, la sensibilité ne peut plus s'exer» cer; il ne peut donc plus y avoir d'idées, » ni par conséquent de pensées. Les idées » ne peuvent nous venir que par les sens; » la vie est la somme des mouvemens de » tout le corps; le sentiment & la pensée » font une partie de ces mouvemens; dans » l'homme mort ils cesseront comme tous » les autres ».

Autant de fausletés que de mots. 1°. Il est faux que *penser* & *sentir* soient la même

(*a*) Lucrèce, l. 3, ℣. 557 & 625.

chose;

chose ; toute sensation renferme une pensée ou une perception du mouvement qui s'est fait dans l'organe ; mais toute pensée ne vient point immédiatement de la sensation. L'Auteur a reconnu dans l'Ame, le pouvoir de réfléchir sur ses pensées, de les comparer, d'en juger, de se les rappeller par la mémoire (*a*) ; ces diverses opérations ne sont ni un mouvement ni une sensation : il en est de même du raisonnement, de la volonté, du choix, &c.

2°. Il est faux que la sensation & la pensée soient du mouvement. La sensation renferme un mouvement ; mais il est absurde de soutenir que la perception ou la pensée de ce mouvement n'est pas distinguée du mouvement même. L'Auteur est convenu que souvent il se fait du mouvement dans l'organe, sans qu'il soit apperçu, & alors il n'y a pas de sensation (*b*). La matiere est capable de mouvement, mais elle n'est pas capable de pensée ou de perception ; *le principe de la sensibilité* dans l'homme est donc une substance distinguée de la matiere, & non une simple modification.

3°. Il est faux que les idées ne puissent nous venir que par les sens. L'Ame a une idée de ses pensées, de ses jugemens, de

(*a*) Chap. 8, p. 112 & 117.
(*b*) *Ibid.* p. 103 & chap. 9, p. 127.

ſes volontés, &c. puiſqu'elle en a la conſcience, & qu'elle diſtingue très-clairement ces opérations l'une de l'autre : les ſens n'entrent pour rien dans ſes réflexions.

4°. Quand on ſuppoſeroit pour un moment que l'Ame unie au corps ne peut point recevoir d'idée des objets que par les ſens, il ne s'enſuivroit point qu'elle eſt incapable d'avoir des idées, étant ſéparée du corps. Eſt-il plus difficile de concevoir que l'Ame ſéparée apperçoit les objets en eux-mêmes, que de comprendre qu'elle apperçoit les mouvemens du corps auquel elle eſt unie ? Dès qu'elle eſt active & penſante, les organes du corps ſont plutôt un obſtacle qu'un ſecours pour ſes opérations.

Il eſt donc faux que l'Ame ne puiſſe ſentir, penſer, vouloir, agir, qu'à l'aide des organes du corps ; qu'elle ne puiſſe avoir de la douleur ou du plaiſir, ni même avoir la conſcience de ſon exiſtence, lorſque les organes qui l'en avertiſſoient, ſeroient décompoſés ou détruits (*a*). Elle n'agira plus comme elle agit dans le corps, elle n'appercevra plus les objets par le moyen des ſens ; mais s'enſuit-il qu'elle ne les appercevra en aucune maniere ?

Il eſt encore plus faux que la Puiſſance divine ne puiſſe faire qu'une Ame ſente ou

(*a*) Page 262. Lucrèce, liv. 3, *v.* 859.

penſe, ſans les intermedes néceſſaires pour avoir des penſées, parce qu'elle ne peut pas faire qu'une choſe exiſte & n'exiſte pas (*a*). Selon l'aveu de l'Auteur, les ſens ne ſont pas un intermede abſolument néceſſaire pour que l'Ame puiſſe ſe rappeller ſes penſées par la mémoire, y réfléchir & les comparer. L'Ame ſéparée pourra donc du moins jouir de la mémoire, elle aura donc la conſcience de ſon exiſtence; & quand on avoueroit pour un moment qu'elle ne pourra plus acquérir la connoiſſance de nouveaux objets corporels, les Matérialiſtes n'auroient encore rien gagné.

Selon la remarque de Bayle « notre » Ame pourroit ſentir du froid ou du chaud, » ſans le rapporter à un pied ni à une main; » tout comme elle ſent la joie d'une bonne » nouvelle ou le chagrin d'une mauvaiſe, » ſans rapporter ces ſentimens à aucune » partie du corps: & ſi pendant qu'elle eſt » unie à un corps, elle rapporte à quelque » partie de ce corps, la douleur & certains » plaiſirs, le ſentiment de brûlure, le chatouillement, &c. ce n'eſt que par une » conſtitution tout-à-fait libre de l'Auteur » de ſon union avec le corps; ce n'eſt » qu'afin qu'elle puiſſe mieux veiller à conſerver la machine qui lui eſt unie. Si

(*a*) Page 263.

» cette raiſon ceſſoit, il ne ſeroit plus né-
» ceſſaire qu'elle rapportât hors de ſoi ſes
» ſentimens; & néanmoins elle ſeroit tou-
» jours ſuſceptible de la modification qu'on
» nomme douleur, plaiſir, froid, chaud.
» Dieu pourroit lui imprimer toutes ces mo-
» difications, ou ſans ſe régler ſur aucune
» cauſe occaſionnelle, ou en ſe réglant ſur
» une cauſe occaſionnelle qui ne ſeroit pas
» un corps, mais les penſées de quelqu'eſ-
» prit. . . . . D'où il réſulte que le plaiſir,
» de quelqu'eſpéce qu'il ſoit, peut faire
» le bonheur de l'Ame; & la douleur peut
» faire ſon malheur, en quelqu'état qu'on
» la ſuppoſe, unie ou non avec la ma-
» tiere » (*a*).

De ce que l'Ame unie au corps ne peut avoir l'idée des objets extérieurs que par les ſens, il ne s'enſuit donc pas que l'ame ſéparée du corps ſoit encore dans la même dépendance des organes du corps. Il eſt donc faux qu'en rejettant les idées innées, on ne puiſſe ſoutenir le dogme de l'immortalité de l'Ame.

La comparaiſon entre une horloge & un être organiſé eſt fauſſe & ridicule : une horloge n'eſt que de la matiere en mouvement. Elle ne penſe point, elle n'a point la conſcience de ſon exiſtence & de ſes

(*a*) Bayle, Dict. crit. *Epicure*. H.

mouvemens ; à moins que l'Auteur ne prétende qu'une horloge eſt un être ſenſible & penſant.

Enfin il eſt faux que l'Ame ſoit *une modification du corps ;* c'eſt une ſubſtance qui en eſt totalement diſtinguée, & qui n'a aucune propriété commune avec lui.

§. 4.

Quel avantage les Matérialiſtes peuvent-ils tirer de la crainte naturelle que nous avons de la mort, & de notre inquiétude ſur l'état qui doit la ſuivre (*a*) ? Lorſque cette crainte eſt exceſſive, elle eſt déraiſonnable. Un homme vertueux, auquel la conſcience ne reproche rien, attend la mort ſans frayeur & ſans alarmes ; un Chrétien fidèle à ſa Religion, la reçoit avec tranquillité, ſouvent même avec joie. Les Philoſophes au contraire, qui parlent pendant leur vie d'un ton ſi affirmatif ſur la mortalité de l'Ame, ne ſont pas toujours ſi fermes ni ſi intrépides quand ils ſont arrivés à ce dernier moment.

Peut-on s'empêcher de reconnoître la ſageſſe de la Providence dans cette horreur de la mort qu'elle a inſpirée à tous les hommes ? Sans ce frein ſalutaire qui réprime leur fureur, ils ſe feroient un jeu de ſe dé-

(*a*) Lucrèce, l. 3, v. 883.

truire & d'ôter la vie aux autres ; la société seroit désolée par le meurtre & par le suicide. Nous en parlerons dans le Chapitre suivant.

Les vaines déclamations des Philosophes, pour diminuer en nous l'horreur du néant, ne sont qu'une vaine affectation d'intrépidité très-souvent sujette à se démentir. Ils sont comme les enfans qui reprochent aux autres leur peu de courage, pendant qu'ils tremblent eux-mêmes. « Je n'ai jamais vu, dit Cicéron, un homme qui eût plus de peur qu'Epicure, de deux choses dont il disoit qu'il ne falloit point avoir de peur ; je veux dire, de la mort & des Dieux ». Il en parloit toujours (*a*). *Mourir*, disent ses Disciples, *c'est dormir* (*b*) ; mais si ces héros de théâtre ne comptoient pas sur le réveil, ils ne verroient pas approcher la nuit si tranquillement. *Meurs sans effroi*, ajoutent-ils d'un ton impérieux. Eh bien ! Philosophe si brave, commencez par prêcher d'exemple ; quand nous aurons vu de quelle maniere vous aurez soutenu cet assaut, nous saurons ce que nous aurons à faire.

L'Auteur qui a épuisé tous ses argumens contre l'immortalité de l'Ame, se jette sur

(*a*) *De Nat. Deor.* l. 1, n. 31.
(*b*) Page 268. Lucrèce, liv. 3, *v.* 932., 1037, 1057.

les lieux communs des Incrédules, & déclame jusqu'à la fin du Chapitre; cela est beaucoup plus aisé que de raisonner. Si cet étalage d'éloquence, qui porte à faux, ne sert pas à persuader, il peut du moins échauffer le cerveau des lecteurs; la plupart prendront les invectives pour des raisons, & l'enthousiasme pour la vérité.

§. 5.

Il n'est pas vrai que la Religion se soit plue à montrer la mort sous les traits les plus affreux, comme un moment qui nous livre sans défense aux rigueurs inouies d'un Despote impitoyable, dont rien n'adoucira les arrêts (*a*). Elle nous donne de Dieu, de sa justice & de la mort, des idées toutes contraires. Elle présente la mort aux justes comme la fin de leurs épreuves, de leurs travaux, de leurs dangers, de leurs souffrances, comme le commencement d'une félicité immortelle (*b*). Elle leur fait envisager Dieu, non comme un Despote impitoyable, mais comme un Pere tendre & miséricordieux, qui aime ses enfans, qui a pitié de leur foiblesse, qui oublie leurs iniquités quand ils se répentent, qui paye au

(*a*) Page 269. Contag. sac. c. 14, p. 148. Lucrèce, l. 1 & 3. 109. *Luc.* 15, *Matt.* 19, 29, &c.
(*b*) *Apocal.* 14, 12.

centuple ce que l'on a fait ou souffert pour l'amour de lui (*a*). Ces vérités sont connues de tous ceux qui ont la moindre teinture de la doctrine chrétienne.

Il est faux que Dieu doive nous punir des foiblesses involontaires, des fautes nécessaires, des penchans qu'il a donnés à notre cœur, des erreurs de notre esprit (*b*); il ne punit que les péchés volontaires & libres qui n'ont point été effacés par la pénitence, & dans lesquels on persévere jusqu'à la mort.

On doit remarquer que l'Auteur est constant dans l'habitude de se contredire. Ici il accuse la Religion de nous peindre Dieu comme un tyran impitoyable; un moment après il reproche à ses Ministres de fournir aux plus méchans des hommes, les moyens de détourner la foudre de dessus leurs têtes (*c*). A quoi serviroit la pénitence, si Dieu étoit un juge implacable? Dans un autre endroit il prétend que la confiance à la miséricorde de Dieu détruit absolument l'effet que pourroit produire la crainte de sa justice (*d*).

Dieu ne punira point les erreurs involontaires

(*a*) *Ps.* 102. *Sap.* 11 & 12.
(*b*) Page 270. Contagion sacrée, ch. 2, p. 28 & 36; & ch. 9, p. 9.
(*c*) Pages 272 & 286.
(*d*) Page 282.

lontaires auxquelles les passions n'ont point eu de part : l'Auteur s'autorise même de ce principe (*a*); mais il peut punir avec justice l'opiniâtreté des Philosophes qui résistent aux lumieres de la raison, à la voix de la conscience, au témoignage de la Nature entiere, qui leur prêchent l'existence de Dieu.

§. 6.

Une objection encore plus foible est de répéter sans cesse, que les vérités si terribles, que la Religion nous enseigne, n'operent cependant rien sur le plus grand nombre des hommes; qu'elles ne détournent point du crime les esprits rebelles ni les cœurs pervers.

1°. Le fait est certainement faux; puisque c'est la Religion qui maintient la société chez tous les Peuples policés : il n'y eut jamais de police ni de mœurs que chez les Nations qui ont une Religion. Le petit nombre de ceux qui résistent à ses Loix, n'est presque rien en comparaison de la multitude de ceux pour qui elles sont un frein.

2°. L'Auteur avoue que parmi les incrédules, il peut y avoir des méchans (*b*). La Morale philosophique, dont on vante les

(*a*) Tome 2, chap. 10, p. 302.
(*b*) Page 272.

effets, n'aura donc pas plus de pouvoir sur eux, que la Morale de l'Evangile n'en a sur ses Sectateurs. S'ensuivra-t-il que toute Morale est inutile & fausse, qu'il faut lâcher la bride aux passions ?

Mais notre Matérialiste va plus loin ; il soutient que la Religion & le dogme de la vie future, loin de réprimer les passions les rendent plus fougueuses; que jamais les hommes n'ont été plus méchans, plus séditieux, plus cruels, que quand ils se sont persuadés que la Religion leur permettoit ou leur ordonnoit de l'être; que souvent des scélérats se sont flattés d'expier leurs crimes & de mériter le Ciel par un zèle forcené pour les intérêts de Dieu (*a*).

On reconnoît ici le langage de la passion, & il est aisé d'en montrer le ridicule. Parmi ceux qui apprendront de notre Auteur, qu'il n'y a point de Dieu ni d'autre vie, n'y en aura-t-il aucun qui puisse en tirer cette conséquence ; donc il m'est permis de faire tout ce qu'il me plaira ? Alors, que répondra-t-il à ceux qui l'accuseront d'avoir enhardi les méchans au crime, & armé leur bras contre la société ? Il dira sans doute, que l'abus que l'on peut faire d'une vérité, ne prouve rien contr'elle. Et comment donc l'abus que l'on peut faire de la Religion devient-il un préjugé contr'elle ?

(*a*) Page 271. Contag. sac. c. 13, p. 117.

Il y a néanmoins deux différences essentielles entre ces deux abus. 1°. Ceux qui abusent de la Religion, en contredisent évidemment l'esprit & les maximes, puisqu'elle défend formellement l'injustice, la violence, la cruauté, la sédition; leur aveuglement est inexcusable. Mais les libertins, qui concluront du Matérialisme que tout est permis, qu'aucun crime n'est digne de punition ni de blâme, raisonneront conséquemment : nous l'avons démontré.

2°. C'est tout au plus dans des cas de fermentation que l'on abuse de la Religion, & ces circonstances sont rares; pour un homme coupable de cet excès, il en est mille que la Religion préserve du crime. Au contraire, dans tous les temps & dans toutes les circonstances, les hommes seront corrompus & pervertis par les principes de l'Auteur. S'il s'en trouve un seul qui, par tempérament, ou par un tour de génie singulier, résiste aux conséquences, il y en aura mille qui deviendront scélérats pour agir conséquemment. Nous reviendrons à ce sujet dans la seconde Partie.

Lorsqu'on lui oppose la maxime commune, que si la Religion promettoit également le Ciel aux méchans comme aux bons, il n'y auroit point d'incrédules à l'autre vie; il répond que la Religion dans le fait accorde le Ciel aux méchans, qu'elle y place

ſouvent les plus inutiles & les plus méchans des hommes ; tels ſont, dit-il, Moïſe, Samuel, David, chez les Juifs ; Conſtantin, S. Cyrille, S. Athanaſe, S. Dominique, chez les Chrétiens, & tant d'autres brigands religieux & zélés perſécuteurs que l'Egliſe revere (*a*).

Nous avons juſtifié ailleurs pluſieurs des ſaints perſonnages que l'Auteur calomnie ſans ménagement & ſans pudeur (*b*). Si le zèle de Religion ſuffit pour que l'on puiſſe traiter un homme de brigand & de perſécuteur, que devons-nous penſer du zèle ardent des Philoſophes à répandre leur Doctrine, à faire des Proſélytes dans tous les états, à noircir, à injurier, à outrager ceux qui ont de la religion ? Si des Ecrivains, dont la plume diſtille un fiel ſi amer, étoient les maîtres de perſécuter à leur tour, quelles ſcènes ſanglantes ne donneroient-ils pas au monde ? Ils n'ont pas dégénéré du caractere de leurs prédéceſſeurs ; les anciens Philoſophes furent les plus ardens ennemis du Chriſtianiſme, ils employerent ſouvent leur crédit & leur éloquence, à exciter la fureur & la cruauté des Empereurs (*c*).

(*a*) Page 272. Contagion ſacrée, ch. 12, p. 95 & 107.
(*b*) Apol. de la Relig. Chrét. chap. 2, 3, 11, 12, 13. Certitude des Preuves du Chriſt. c. 10.
(*c*) *S. Juſtin*, 2. Apol. n. 4. *Euſeb.* l. 4, c. 16.

Il n'eſt pas vrai que la Religion ait pris plaiſir à rendre l'homme lâche, crédule, puſillanime, ni que le dogme de la vie future empêche les peuples de s'occuper de leur vrai bonheur, de ſonger à perfectionner leurs inſtitutions, leurs loix, leur morale, leurs ſciences (*a*). L'expérience & la théorie, les faits & les raiſonnemens, dépoſent également contre ces allégations fauſſes & abſurdes.

1°. Jamais on n'a connu un peuple ſans Religion, & dans l'ignorance d'une vie future, qui ait eu des inſtitutions politiques, des loix, une morale, une teinture des ſciences. Dès qu'un peuple eſt ignorant dans les vérités de la Religion, il eſt ſtupide, ſauvage, barbare, indomptable & malheureux. Telle eſt l'expérience de tous les lieux & de tous les temps.

2°. Plus la Religion d'une Nation eſt pure, plus ſes loix, ſa morale, ſes connoiſſances ſont parfaites; plus auſſi les vertus ſociales y ſont communes & populaires. Quelle eſt celle de toutes les Nations anciennes ou modernes, qui puiſſe l'emporter, à l'égard de ces divers objets, ſur les Nations Chrétiennes (*b*)? Nos Philoſophes

(*a*) Page 273. Contag. ſacrée, Préface. Eſſai ſur les préjugés, c. 2, p. 32.
(*b*) Apol. de la Relig. Chrét. ch. 11, &c.

atrabilaires s'épuisent en déclamations contre nos loix, notre politique, nos mœurs, nos usages : enfans ingrats qui outragent leur Patrie, que ne vont-ils vivre ailleurs sous un ciel plus heureux à leur gré ?

3°. De tous temps les Philosophes, surtout les Matérialistes, se sont érigés en censeurs & en réformateurs de leur siècle, & quel a jamais été le fruit de leurs travaux ? Nous cherchons vainement dans l'Histoire la République qu'ils ont policée, la terre qu'ils ont défrichée, le peuple qu'ils ont civilisé & rendu heureux. Leurs idées gauches & outrées n'ont jamais servi à rien.

4°. Ils crient continuellement que la Religion rend l'homme malheureux. Puisqu'ils sont sans Religion, ils doivent donc être les plus heureux individus de l'espéce ; & l'on voit par le fiel de leur caractere, par la noirceur de leurs idées, par la violence de leur haine, qu'ils ont l'ame tourmentée & le cœur déchiré. La plus belle fin de leur bonheur est le suicide (*a*) ; qu'ils se tuent tant qu'ils voudront, mais qu'ils laissent vivre les autres.

§. 7.

L'Auteur a fait un effort d'imagination, pour découvrir comment les hommes sont

(*a*) Voyez le Chap. suiv.

parvenus à se figurer après cette vie un état heureux & un état malheureux. C'est, dit-il, parce que l'homme ayant connu par expérience le bonheur & le malheur pendant sa vie, il a cru que ces deux états continueroient encore après la mort; telle est l'origine de l'*Elisée* ou du *Tartare* chez les Payens, du *Paradis* & de l'*Enfer* chez les autres peuples. De-là encore l'opinion de la résurrection, de la *Métempsycose* ou transmigration des Ames, &c (*a*).

Cette découverte sublime ne nous apprend rien, & ne porte sur aucun fondement. Le dogme des peines & des récompenses de la vie future est dérivé de l'idée naturelle que nous avons de la sagesse & de la justice de Dieu. Quant à l'espéce & à la durée de ces récompenses & de ces peines, nous ne pouvons les connoître que par révélation. C'est Jesus-Christ qui nous a enseigné que la félicité des bienheureux consiste à voir Dieu & à l'aimer; que le supplice des méchans est le feu, & que ces deux états doivent durer éternellement. Nous ne sommes point responsables des fausses idées que les Payens ont pu en avoir.

Il n'y a rien de commun entre cette créance & les expiations par le feu, ou le

(*a*) Pages 275 & 276.

ſupplice du feu que l'on fait ſubir à certains criminels. C'eſt une calomnie d'avancer que les Prêtres du Dieu de paix, ont la cruauté de faire périr par les flammes, ceux qui n'ont pas de la Divinité les mêmes idées qu'eux (*a*). Il eſt notoire que l'on ne punit par le feu, que ceux qui ſont coupables d'apoſtaſie ou de profanation.

Tous les peuples qui ont une Religion comprennent combien elle eſt néceſſaire, combien il importe qu'elle ſoit reſpectée; ils en concluent que les crimes directs contre la Religion méritent le plus rigoureux ſupplice; tels ſont le ſacrilége, le blaſphême, le vol des Egliſes. C'eſt une étrange Morale d'enſeigner que les voleurs d'Egliſe ne font tort à perſonne, parce qu'ils ne font tort qu'à la ſociété: mais ce n'eſt pas chez les Matérialiſtes qu'il faut chercher la Morale.

§. 8.

Ils ſont révoltés du dogme de l'éternité des peines de l'Enfer. Notre Auteur prétend, 1°. que très-peu d'hommes ſenſés y ajoutent foi; & comment peut-il le ſçavoir? 2°. Que s'ils y croyent, c'eſt que l'atrocité de cette notion eſt contrebalancée par l'idée de la miſéricorde de Dieu. Nouvelle con-

(*a*) Note, p. 376.

tradiction avec le reproche qu'il a fait à la Religion, de représenter Dieu comme un tyran. 3°. Que jamais les peuples ne se sont rendu compte des objets de leur foi. Et quel compte peut-on se rendre de ce que Dieu a révélé, sinon de peser les preuves de la révélation? 4°. Que l'on n'envisage la damnation que dans le lointain, & qu'on la craint encore moins que le néant. Mais du moins, ceux qui se sentent prêts à mourir ne la voyent plus dans le lointain : & s'il y en a qui poussent le désespoir & la fureur jusqu'à en braver le péril, ils préféreroient sûrement d'être anéantis. Toutes ces remarques de l'Auteur n'ont ni justesse ni solidité.

Dans quel symbole, dans quel monument a-t-il découvert que nous croyons les tourmens de l'Enfer infinis pour la durée & pour l'*intensité* ? Leur durée est infinie, puisqu'elle est éternelle ; mais on ne peut pas dire, sans abuser des termes, que leur intensité ou le dégré de leur rigueur est aussi infini, puisqu'il est susceptible de plus ou de moins.

Si Dieu, dit-il, perpétue l'existence des damnés, il perpétue aussi l'existence du péché; ce qui ne s'accorde pas avec l'amour de l'ordre qu'on lui suppose (*a*). Conséquence ridicule. L'existence du péché n'a pas be-

(*a*) Note, p. 277.

ſoin d'être perpétuée ; il exiſte, quoique paſſé, tant qu'il n'a pas été effacé. On ne peut pas ſuppoſer que ce qui a exiſté une fois n'ait pas exiſté. C'eſt par amour de l'ordre que Dieu le punit.

Il eſt faux que la maxime enſeignée dans l'Evangile, que *Dieu viendra comme un voleur*, ſoit deſtructive de toute ſociété, propre à décourager & à déſoler les hommes (*a*). Elle ſignifie qu'ordinairement la mort eſt imprévue ; & peut-on en diſconvenir ? Elle doit donc nous engager à éviter le mal & à faire le bien : elle ne peut cauſer aucun mauvais effet, & jamais elle n'en a produit.

§. 9.

Les fondateurs des Religions, les Légiſlateurs, les Philoſophes mêmes, ont-ils eu tort de regarder le dogme de la vie future, comme le frein le plus puiſſant pour contenir les paſſions, & pour détourner les hommes du crime ? Il eſt faux que ce dogme, ſorti de l'école de Platon, ait engagé les Grecs & les Egyptiens à ſe tuer. Ce n'eſt point la créance de l'immortalité de l'Ame qui produiſit ce mauvais effet, mais la peinture pleine d'enthouſiaſme des plaiſirs de la

(*a*) Page 278.

vie future (*a*). L'Auteur des *Recherches Philoſophiques ſur les Américains*, a très-bien obſervé que les abus ſont nés, chez les différens peuples, du dogme de la réſurrection des corps mal-entendu (*b*). M. de Monteſquieu a fait la même remarque (*c*); mais il reconnoît en même temps que la Religion Chrétienne, en épurant ce dogme, a obvié à tous les inconvéniens.

La créance de l'immortalité de l'Ame eſt plus ancienne que Platon chez les Grecs, & elle a toujours ſubſiſté chez les Egyptiens. Vainement on a voulu en aſſigner l'origine chez un peuple particulier; elle a toujours été univerſelle depuis la création du monde. Si elle a quelquefois opéré des effets fâcheux, ce n'a pu être que ſur des cerveaux dérangés, ou par quelque fauſſe addition que l'on y avoit faite. L'Auteur lui-même reconnoît que le ſuicide eſt l'effet de la mélancolie, du déſeſpoir, & d'un tempérament vicié (*d*): cette maladie a pu regner dans certains temps & chez différens peuples, ſans que le dogme y ait eu aucune part.

Il eſt ridicule d'aſſurer que la créance

(*a*) Voy. l'Argument du Phédon de Platon, traduction de Dacier,
(*b*) Tome 2, p. 219.
(*c*) Eſprit des Loix, l. 24, ch. 19.
(*d*) Chap. 11, p. 196.

d'une autre vie n'a été utile qu'aux Prêtres ; & qu'avec cette opinion ils ont asservi les peuples & les Rois.

1°. Il faudroit supposer que les Prêtres, en l'enseignant aux autres, ne l'ont pas crue eux-mêmes. S'ils y ont ajouté foi, ils ont dû en être effrayés les premiers ; & ils n'ont pu en abuser, sans s'exposer à en porter la peine éternelle. Les Philosophes, toujours pleins de charité & d'indulgence pour leurs freres, ne manquent jamais d'établir pour maxime, que tous les Prêtres sont des hypocrites & des scélérats. Ils ne songent pas sans doute que c'est là prononcer dans sa propre cause, & autoriser les mêmes accusations contr'eux-mêmes.

2°. L'Auteur lui-même, remontant à l'origine du Sacerdoce & du pouvoir qu'il a exercé chez tous les peuples, attribue ce pouvoir à la confiance que l'on a toujours eue aux lumieres des Anciens : ce n'est donc pas l'usage que les Prêtres ont fait du dogme de la vie future, qui est la premiere source de leur crédit (*a*).

3°. L'on a peine à concevoir comment l'Auteur, ennemi déclaré du pouvoir monarchique & très-éloquent à en déplorer les abus, peut encore trouver mauvais que les peuples y ayent opposé une espéce de contre-

(*a*) Tome 2, ch. 1, p. 15.

poids par la Religion, & un frein pour en prévenir les excès. Pour rendre les Rois impeccables, faut-il qu'ils n'ayent rien à craindre ni en ce monde ni en l'autre? On a posé pour principe, que *tout homme qui n'a rien à craindre, devient bientôt méchant* (a); à présent on soutient que pour rendre les Rois & les peuples vertueux & sages, il faut les délivrer de la crainte d'une autre vie. Toujours la même inconséquence & les mêmes absurdités.

On ne peut pas les pousser plus loin; qu'en disant que le dogme d'une autre vie rend les hommes enthousiastes, inutiles; lâches, atrabilaires, forcenés? Ils ont donc été tels sans exception depuis le commencement du monde, puisque de tout temps ils ont espéré une autre vie. Selon notre Auteur, cette espérance vient du desir naturel que nous avons d'exister toujours. Assurément ce desir est aussi ancien que la Nature humaine; le dogme qui en est une conséquence, a donc la même antiquité: les Prêtres ni les Philosophes n'en sont pas les auteurs.

Si nous étions d'aussi mauvaise humeur que lui, nous pourrions lui dire qu'il s'est peint lui-même, sous les traits dont il noircit tous les hommes.

(a) Tome 1, ch. 9, p. 145.

§. 10.

Il nous oppose de nouveau l'inutilité de la croyance d'une autre vie, pour réprimer les passions des hommes. Il y a des crimes, dit-il, & de grands crimes chez les nations mêmes les plus persuadées du dogme redoutable des peines & des récompenses futures : ce dogme ne fait impression que sur ceux qui seroient déja retenus d'ailleurs par leur tempérament, par la crainte des Loix & du blâme (*a*).

1°. Si ce dogme n'opere rien sur le commun des hommes, comment donc le Sacerdoce a-t-il pu s'en servir si utilement pour les subjuguer & les asservir ? Par quelle fatalité ce dogme est-il moins puissant pour dompter les autres passions, que pour réprimer l'amour naturel de l'indépendance ? Voilà un mystere que l'Auteur auroit dû éclaircir.

2°. Nous voyons les crimes que l'on commet malgré la Religion ; mais voyons-nous de même ceux qu'elle empêche tous les jours de commettre ? Lisons-nous dans le cœur & dans la conscience de ceux qui sont si souvent arrêtés par ce frein salutaire ? Il y a de l'entêtement à soutenir que ceux

(*a*) Pages 281 & suiv. Contag. sac. ch. 15, p. 162.

qui se croyent retenus par la crainte d'une autre vie, s'en imposent à eux-mêmes, & qu'ils sont réellement conduits par d'autres motifs (*a*). Un Philosophe sçait-il mieux ce qui se passe en nous que nous ne le sçavons nous-mêmes?

3°. Parce qu'une créance religieuse n'est pas assez efficace pour étouffer toutes les passions, pour prévenir tous les crimes, doit-on conclure qu'elle ne tient en bride aucune passion, qu'elle n'empêche aucun crime? On peut argumenter de même contre la Morale, contre les Loix, contre les supplices; prétendre qu'ils sont absolument inutiles, parce qu'ils ne font pas autant d'effet que nous pouvons le souhaiter.

C'est aussi le raisonnement de notre Auteur. « Il n'y a rien, dit-il, ni dans ce monde » ni dans l'autre, qui puisse rendre vertueux » celui qu'une organisation malheureuse, un » esprit mal cultivé, une imagination em- » portée, des habitudes invétérées, des » exemples funestes, des intérêts puissans, » invitent aux crimes de toutes parts » (*b*).

Par conséquent il faut supprimer les Loix, la Morale, les châtimens, les récompenses, aussi-bien que la Religion, puisque « c'est

(*a*) Page 283.

(*b*) Page 284. Contagion sacrée, ch. 10, p. 69. De l'Esprit, quatriéme Discours, ch. 11, p. 164.

» toujours la néceſſité qui fait agir les hom-» mes comme ils font » (*a*). Voilà la concluſion à laquelle nous avons dû nous attendre, & le dernier trait de perfection ajouté au ſyſtême de l'Auteur. Ce ſeroit perdre le temps que de s'arrêter à en démontrer l'abſurdité.

Avons-nous eu tort de ſoutenir que le ſyſtême de la Fatalité, eſt l'anéantiſſement formel de toute morale, de toute police, de toute ſociété? L'Auteur en fait équivalemment l'aveu & confirme toutes nos réflexions.

A-t-on connu dans l'univers un peuple policé, ſage, heureux, vertueux, ſans croire un Dieu, une Religion, une vie future? Quand on nous en aura indiqué un ſeul, nous pourrons douter alors ſi cette créance eſt utile ou non. Quand nous aurons vu une Nation Athée & Matérialiſte, exempte des vices qui regnent parmi nous, on pourra nous perſuader que c'eſt la Religion qui rend les peuples inſenſés, farouches, fanatiques, inutiles & méchans (*b*).

L'Auteur prétend avoir prouvé que la crainte d'une autre vie ne ſert de rien pour contenir les Souverains; « le ſeul frein, dit-

(*a*) Page 284.
(*b*) Page 287. Contagion ſacrée, c. 9, p. 4. Eſſai ſur les préjugés, ch. 13, p. 338.

» il,

» il, capable de les empêcher de nuire à la » société & d'abuser de leur pouvoir, c'est » de les soumettre aux loix de la so- » ciété » (a).

Il auroit dû faire attention, 1°. qu'un Souverain soumis aux loix de la société, de la maniere qu'il l'entend, n'est plus Souverain; c'est tout au plus le premier citoyen, ou le premier Magistrat de la République: alors le Gouvernement est démocratique ou populaire. 2°. L'on sçait par expérience à quels inconvéniens ce Gouvernement est sujet, quelle a été la destinée des anciennes Républiques de la Grèce & des autres, comment se sont conduits les Gaulois nos ancêtres, lorsqu'ils ont vécu en petits corps de République. Ce Gouvernement ne convient qu'aux Etats de peu d'étendue, & ils sont continuellement exposés à devenir la proie du premier conquérant. 3°. Puisque c'est la nécessité qui conduit toutes choses, c'est elle qui a établi le pouvoir monarchique dans une partie du monde, & le Gouvernement républicain dans une autre, c'est elle qui produit les fautes des Souverains dans le premier, & les folies populaires dans le second: c'est elle qui a fait naître la Religion chez tous les peuples, & c'est encore

(a) Page 285. Contagion sacrée, c. 6, p. 119. Essai sur les préjugés, c. 2, p. 42.

elle qui la rend inutile. Tout eſt donc bien, puiſque tout eſt néceſſaire ; un projet de réforme eſt une abſurdité.

Qu'importe que pluſieurs anciens Philoſophes ayent nié la vie future, ſans être moins vertueux pour cela ? Les Philoſophes anciens, non plus que les modernes, n'ont jamais agi conſéquemment ; jamais ils n'ont ſuivi leurs propres principes, & ſouvent c'eſt ce qu'ils ont fait de mieux. Ils ont été forcés de conformer leur conduite à celle de la ſociété dans laquelle ils vivoient, & de contredire dans la pratique ce qu'ils enſeignoient dans leurs écoles. Ce n'a jamais été ſur les opinions des Philoſophes que les peuples ont réglé leurs Loix, leur Gouvernement, leur Morale ; & en cela ils ont agi très-ſagement. Le meilleur parti que nous puiſſions prendre, eſt d'avoir pour les idées des Philoſophes d'aujourd'hui la même indifférence ; &, s'il faut trancher le mot, le même mépris que l'on a eu autrefois pour celle de leurs prédéceſſeurs.

CHAPITRE XIV.

L'Education, la Morale & les Loix ſuffiſent-elles pour contenir les Hommes ? Du deſir de l'Immortalité. Du Suicide.

§. I.

ON ne peut refuſer à la Philoſophie moderne le talent & la gloire d'enfanter de grands projets ; rien n'y manque ordinairement que la poſſibilité de l'exécution. Il ne s'agit de rien moins dans ce Chapitre, que de refondre entiérement le genre humain, de peupler la Terre d'une race nouvelle, de changer les opinions, la Morale, le Gouvernement de tous les peuples de l'Univers. L'entrepriſe eſt belle ſans doute ; il a fallu un vaſte génie pour la concevoir, une ame hardie pour la tenter, un courage ſupérieur pour en eſpérer le ſuccès : ſans doute, l'abondance & la facilité des moyens, répondront à la ſublimité de l'idée ; il eſt glorieux pour un Philoſophe d'opérer la plume à la main, tout ce que peut faire la ſouveraine puiſſance du Créateur. Chez toutes les Nations du Monde, ſans exception, l'édu-

cation ne vaut rien, il faut la réformer; le Gouvernement est vicieux, il faut le changer; la politique est mauvaise, il est question de la rectifier; la Morale défectueuse, il s'agit d'en substituer une autre. Tous les hommes ont la fureur d'avoir une Religion, & il n'en faut point; ils ont la foiblesse de croire un Dieu, & il n'y en a point; d'espérer une vie future, & c'est une chimere. Ils se flattent d'être libres, & ce sont des automates; d'avoir une ame, & ils ne sont que de la matiere; ils croyent produire des pensées, & ils ne font que du mouvement. Il est donc nécessaire de changer leurs idées, leurs mœurs, leurs loix, leurs habitudes, & en quelque maniere leur nature: rien ne doit être plus aisé. Tel est le dessein du Systême de la Nature & de l'Essai sur les préjugés (*a*).

Avant que d'examiner comment l'Auteur doit s'y prendre pour réussir, il y a deux ou trois difficultés à éclaircir. Il a dit qu'il est presqu'aussi difficile de nous faire changer d'opinions que de langage, parce que les opinions tiennent au tempérament & à l'organisation (*b*). Il se propose donc de nous donner une organisation nouvelle & un tempérament tout différent, pour nous faire changer d'opinions. Il a soutenu dans

(*a*) Chap. 3, p. 82.
(*b*) Chap. 9, p. 139; & c. 10, p. 13[illegible]

le Chapitre précédent, que c'eſt toujours la néceſſité qui fait agir les hommes comme ils ſont (*a*). Ce doit être auſſi la néceſſité qui les fait penſer comme ils penſent : pour leur inſpirer d'autres penſées, il ſçaura donc les ſouſtraire à l'empire invincible de la néceſſité. Il a objecté que la Religion, quoiqu'ajoutée à l'éducation, à la Morale, aux Loix civiles, aux peines & aux récompenſes temporelles, ne peut venir à bout de contenir les hommes ; & il prétend que ces différens mobiles, ſéparés de la Religion, produiront infailliblement l'effet qu'ils n'ont pas pu opérer en agiſſant de concert avec la Religion. Il eſt un peu difficile de comprendre comment des forces ſéparées peuvent avoir plus d'effet que lorſqu'elles ſont réunies. Mais paſſons ſur ces difficultés, il en reſte aſſez d'autres pour nous arrêter.

Les plus ſages politiques, les fondateurs des Républiques & des Empires, ont très-bien ſenti quel étoit le motif le plus efficace pour faire agir les hommes. En leur donnant des Loix, ils leur ont montré quelles étoient les actions utiles & les actions nuiſibles ; ce qui pouvoit contribuer au bonheur de la ſociété, & ce qui devoit lui cauſer du dommage ; la conduite qu'un citoyen étoit obligé d'obſerver, pour procurer ſon propre

(*a*) Page 284.

avantage & concourir au bien public. A cet intérêt inséparable de la nature des choses, ils ont ajouté un mobile plus puissant, les peines & les récompenses temporelles, mais ils n'en sont pas demeurés-là. Ils ont compris que la fraude ou la violence viendroient souvent à bout d'éluder ou de braver les Loix; qu'il falloit opposer aux passions humaines une plus forte barriere, le respect & la crainte de la Divinité. C'est sur cette base qu'ils ont fondé la Législation; celle-ci fut toujours étroitement liée à la Religion. Pour imprimer aux Loix un caractere sacré, ils ont persuadé aux peuples qu'elles étoient un présent du Ciel, l'expression même de la volonté de Dieu; qu'il se réservoit d'en punir l'infraction, & d'en récompenser la pratique, ou en cette vie ou en l'autre.

Selon la maniere de penser de notre Auteur, ces prétendus Sages, loin d'avoir été les bienfaiteurs de l'humanité, en ont été les corrupteurs; ils ont détourné son attention des biens & des maux présens, pour la subjuguer & l'asservir par des terreurs imaginaires. Les hommes auroient été plus vertueux, plus sages, plus dociles, meilleurs citoyens, si on ne leur avoit jamais parlé de Dieu, de sa loi, de ses châtimens ni de ses récompenses. Cette prétention des Matérialistes est sans doute un chef-d'œuvre d'intelligence & de sagesse; c'est dommage

qu'aucun Législateur n'ait pu l'imaginer, que tous ceux qui ont civilisé les Nations dans tous les temps & dans tous les lieux, l'ayent condamnée par leur conduite.

§. 2.

L'Auteur accorde d'abord un grand pouvoir à l'éducation, & en cela il ne se trompe point; mais il ne veut pas que la Religion y entre pour rien. « C'est la Nature, dit-il, » qui enseignera aux hommes ce qu'ils se doivent à eux-mêmes, & la Loi leur montrera » ce qu'ils doivent aux corps dont ils sont » membres » (*a*). Dès que la Nature d'un côté & la Loi d'un autre, apprendront à l'homme tous ses devoirs, on ne voit pas trop ce qui reste à faire à l'éducation.

D'ailleurs le grand objet de celle-ci doit être sans doute de montrer aux jeunes-gens la vérité, & en particulier toutes les vérités intéressantes de morale que l'Auteur nous enseigne dans son Ouvrage. On aura donc soin de leur apprendre de bonne heure que tout est nécessaire, que l'homme est un instrument passif entre les mains de la nécessité (*b*); que ses pensées & ses desirs, ses penchans & ses passions, ses vertus & ses vices, sont une suite nécessaire de son tem-

(*a*) Pag. 291. (*b*) Page 304.

pérament & de son organisation (*a*); que les effets des passions sont aussi involontaires, aussi impossibles à éviter que ceux d'un transport au cerveau ou de l'ivresse (*b*); que c'est la Nature qui distribue de la même main ce que nous appellons l'ordre & ce que nous appellons le désordre (*c*); qu'il est dans l'ordre que le méchant nuise, parce qu'il est de son essence de nuire (*d*). On ne manquera pas de leur enseigner que le but de l'homme, dans la sphere qu'il occupe, est de se conserver & de rendre son existence heureuse; qu'ainsi la vertu est tout ce qui est vraiment & constamment utile aux êtres de l'espéce humaine (*e*); que lorsque les effets de nos passions sont toujours utiles pour nous, nous n'avons point de remords (*f*); qu'il seroit inutile & peut-être injuste, de demander à un homme d'être vertueux, s'il ne peut l'être sans se rendre malheureux (*g*).

Un jeune homme imbu de ces maximes, comprendra fort aisément qu'il se doit à lui-même, tout ce qui peut contribuer à ren-

(*a*) Ch. 6, p. 75. Contagion sacrée, ch. 10, p. 64.
(*b*) Chap. 11, p. 201.
(*c*) Chap. 12, p. 248.
(*d*) Chap. 5, p. 65.
(*e*) Chap. 9, p. 134. Contagion sacrée, ch. 10, p. 59 & 63.
(*f*) Chap. 12, p. 137.
(*g*) Chap. 9, p. 152.

dre

dre son existence heureuse, & la Nature ne manquera pas de le lui faire sentir, lorsque le sang allumé dans ses veines lui inspirera des passions brutales & des desirs honteux: pourroit-il les réprimer sans se rendre malheureux? Un instrument passif entre les mains de la nécessité n'est pas obligé de se faire violence ni de contrarier la Nature; nous laissons à penser ce qui en résultera.

Il n'aura pas plus de peine à concevoir qu'il doit seulement aux autres ce qui peut lui concilier leur bienveillance & leur estime, ce qui peut les rendre favorables à ses intérêts. Pourvu qu'il obéisse extérieurement aux Loix, qu'il ait les dehors de la vertu, les hommes n'ont rien à voir dans l'intérieur de son cœur; pourvu qu'il soit assez heureux ou assez habile pour cacher profondément ses crimes, il n'a rien à redouter ni de la société qui les ignore, ni de la Nature qui les inspire, ni de Dieu auquel il ne croit pas. Une éducation formée sur ce plan, ne peut manquer d'opérer des prodiges de vertu.

§. 3.

Un Gouvernement juste, éclairé, vertueux, vigilant, qui se proposera de bonne-foi le bien public, n'a pas besoin de Religion pour gouverner des Sujets raisonnables, instruits de leurs devoirs, soumis

par intérêt à des Loix équitables, capables de sentir le bien qu'on veut leur faire; ainsi le pense notre Auteur (*a*).

Il suppose donc une nation de Philosophes, dont les uns gouvernent & dont les autres se laissent gouverner; & nous demandons 1°. si cette nation est possible, si elle a jamais existé, si en général les Philosophes sont des êtres fort dociles & fort enclins à se laisser conduire? 2°. Si l'on a jamais connu en quelque lieu du monde un Gouvernement juste, vertueux, zélé pour le bien public, & qui n'eût point de Religion? 3°. S'il peut y avoir un peuple raisonnable, instruit de ses devoirs, capable de sentir le bien qu'on veut lui faire, sur-tout lorsqu'il aura reçu une éducation telle que nous venons de la décrire? 4°. Si les Loix quelque multipliées, quelque sages qu'on les suppose, peuvent prévenir ou punir généralement toutes les actions nuisibles à la société, & récompenser toutes les vertus dont un bon citoyen est capable?

Cent fois les Philosophes ont tracé des plans de politique & de gouvernement, autant de fois ils y ont échoué; parce qu'ils les ont toujours dressés pour les hommes tels qu'ils les imaginoient, c'est-à-dire, pour

(*a*) Pages 2 1. Contagion sacrée, ch. 6, p. 121; c. 15, p. 181. Essai sur les Préjugés, c. 3, p. 58.

les hommes tels qu'ils ne sont pas & tels qu'ils ne seront jamais. Nous avons déja démontré dans un autre Ouvrage, l'impossibilité de former une société & un Gouvernement sans Religion (*a*).

Il n'en coûte rien de déclamer avec amertume contre ceux qui gouvernent. Il ne faut pas de grands efforts de génie pour écrire que « nous ne voyons sur la face de » ce globe que des Souverains injustes, in» capables, amollis par le luxe, corrompus » par la flatterie, dépravés par la licence & » par l'impunité, dépourvus de talens, de » mœurs & de vertu, indifférens sur leurs » devoirs que souvent ils ignorent, très» peu occupés du bien-être de leurs peu» ples » &c (*b*). Ces invectives indécentes ne feront jamais honneur à ceux qui se les permettent, & ne peuvent produire aucun bien. Les anciens Philosophes, si l'on en excepte les Cyniques, étoient plus modérés que ceux d'aujourd'hui, quoiqu'ils vécussent la plupart sous un Gouvernement républicain. Ils laissoient aux Poëtes comiques le soin de déclamer contre les vices de ceux qui étoient à la tête des affaires. Ils ne prêchoient point la sédition, mais l'obéis-

(*a*) Apol. de la Relig. Chrét. ch. 11, §. 6 & 7, ch. 16, 2& 3.
(*b*) Page 291. Essai sur les préjugés, c. 2, p. 25.

sance aux loix, & ils en donnoient l'exemple. S'ils avoient vécu dans un Etat monarchique, ils auroient sans doute enseigné qu'il faut respecter les Souverains : il est triste que cette sage maxime ne se trouve plus dans les livres écrits contre la Religion.

§. 4.

On ne doit pas faire plus d'attention aux plaintes ameres que fait l'Auteur sur l'imperfection de la Morale, sur la dépravation des mœurs, sur la multitude des crimes, causés par une fausse politique & par des institutions vicieuses. D'après le tableau que nous avons exposé ailleurs, des mœurs des peuples anciens, tel que l'Histoire nous le presente (*a*), il est démontré que les grands crimes sont infiniment plus rares chez les Nations chrétiennes, qu'ils ne l'ont jamais été chez les autres; que la police y est plus éclairée & plus exacte, le Gouvernement plus sage & plus modéré, & les peuples généralement plus paisibles & plus heureux. Il y a de la folie à vouloir détruire une Religion à laquelle nous sommes redevables de ces précieux avantages.

La Morale seroit sans doute plus parfaite; si elle étoit abandonnée aux spéculations &

(*a*) Apol. de la Relig. Chrét. ch. 11.

aux raisonnemens des Philosophes ; l'expérience nous a déja convaincus des prodiges qu'ils peuvent opérer dans ce genre. Quoique les Stoïciens ayent été regardés comme les meilleurs Moralistes de l'antiquité, Zénon & Chrysippe approuverent l'impudence de Diogène & des Cyniques : Chrysippe enseigna qu'il étoit permis de manger les cadavres, que l'inceste n'étoit point un crime; il mit dans ses Livres des obscénités que l'on ne peut lire sans rougir (*a*).

A quoi sert de répéter dix fois que, pour rendre l'homme vertueux, il faut lui faire voir la société armée contre ceux qui la troublent, lui montrer les conséquences de la haine de ses associés, lui apprendre à sentir le prix de leur affection, à s'estimer lui-même, lui inspirer l'ambition de mériter l'estime des autres. Est-ce une maxime nouvelle & inconnue qui nous avertit que, pour obtenir l'estime de nos semblables, il faut avoir de la vertu, & que l'homme vertueux dans une société bien constituée, n'a rien à craindre ni des hommes ni des Dieux (*b*).

Cette Doctrine n'est enseignée nulle part

(*a*) Bayle, Dict. Crit. *Hipparchia.* D. & *Chrysippe*, dans le Texte, & K. Voyez les autres défauts de la Morale des Stoïciens, Nouv. démonstr. Evang. de Leland; tome 3, p. 314 & 390.

(*b*) Page 295.

avec autant de soin que chez nous, & jamais la Religion ne s'y est opposée. Assurément les malfaiteurs n'ignorent point qu'en troublant la société, ils doivent s'attendre à la roue & au gibet; & qu'ils sont l'objet de l'exécration de leurs semblables. On ne défend à personne de s'estimer lui-même, quand il fait le bien; mais quelle estime pourroit-il mériter, s'il le faisoit nécessairement? Dans le Chapitre XII, notre Auteur a dit que « le Fataliste n'est point en » droit d'être vain de ses propres talens ou » de ses vertus, qu'il doit être humble & mo» deste par principe » (*a*). Comment cette modestie est-elle compatible avec la haute estime de soi-même, qu'il veut inspirer à l'homme?

Est-ce le moyen d'apprendre à l'homme à s'estimer lui-même, que de lui persuader que sa nature n'est point supérieure à celle des brutes, qu'il doit mourir tout entier comme elles, qu'il est destiné à jouir sur la terre d'un bonheur plus imparfait que le leur (*b*)? Lorsque la Religion nous commande l'humilité, les Matérialistes l'accusent d'énerver le courage: quand il faut nous exciter à la vertu, ils affectent de nous dégrader. Le seul principe qu'ils n'a-

(*a*) Page 24.
(*b*) Seconde Part. p. 155.

bandonnent jamais, eſt l'eſprit de contradiction.

C'eſt la Religion même qui nous enſeigne, que nous devons veiller ſur notre réputation, qu'il ne faut ſcandaliſer perſonne par de mauvais exemples, que nous ne pouvons goûter ſur la terre la paix & le bonheur que dans la pratique de la vertu & dans la ſoumiſſion à la Loi divine : *Pax multa diligentibus Legem tuam : Pſ.* 118. Non-ſeulement elle aſſure l'homme vertueux qu'il n'a rien à craindre de la part de Dieu, mais qu'il doit tout en eſpérer : *Qui ſalvos facis ſperantes in te :* Pſ. 16, 7. *Protector eſt omnium ſperantium in ſe :* Pſ. 17, 31, &c.

§. 5.

Après avoir entendu l'Auteur déclamer contre la créance d'une vie future, on ſera bien ſurpris de le voir s'épanouir ſur le deſir de l'immortalité, dont les grandes ames ſont épriſes, & vanter les prodiges que ce deſir a produits chez tous les peuples : mais il ſçait allier les ſentimens les plus incompatibles ; de la même main dont il détruit toutes les vérités de la Religion, il canoniſera, ſi l'on veut, toutes les chimeres de l'imagination.

A Dieu ne plaiſe que nous blâmions l'ambition de vivre dans la mémoire des

hommes ; ce desir bien réglé & sur-tout sanctifié par la Religion, peut enfanter les actions les plus généreuses & les vertus les plus héroïques. La vénération pour les grands Hommes qui nous ont précédés, qui ont été nos bienfaiteurs & nos modéles, est un tribut que le Christianisme nous ordonne de leur payer ; aucune Religion n'a jamais montré autant de zèle à honorer la mémoire des morts. *Laudemus viros glorioſos, parentes noſtros in generatione ſuâ . . . Nomen eorum vivit in generationem & generationem*: Eccli. 44. *Memoria juſti cum laudibus*: Prov. 10, 7, &c.

Ce zèle a un fondement réel & solide, lorsqu'il est appuyé sur la créance de l'immortalité de l'ame ; nous croyons que les hommes vertueux, jouissans dans le sein de Dieu du bonheur éternel, ne cessent point d'être sensibles aux effets que produisent leurs exemples sur la terre, ni aux honneurs que nous rendons à leur mémoire. C'est dans cette persuasion que nous respectons leurs cendres, que nous leur élevons des monumens, que nous célébrons leurs bienfaits, que nous nous excitons à la vertu par leurs exemples. Cet usage répandu de l'une des extrémités du monde à l'autre, atteste clairement le dogme d'une autre vie ; & c'est ainsi que les Philosophes anciens & les Législateurs l'ont envisagé.

Si l'homme meurt tout entier, quelle raiſon y a-t-il d'honorer une cendre froide & inſenſible, de rendre des hommages à un être qui n'eſt plus ? Autant vaudroit reſpecter la pluie qui nous a donné une récolte abondante, ou le vent favorable qui nous a procuré une heureuſe navigation. L'Auteur qui tourne en ridicule ce culte frivole dans la ſeconde Partie de ſon Ouvrage (*a*), peut-il approuver, ſans ſe contredire, les honneurs que l'on rend à des hommes qu'il regarde comme anéantis ?

D'ailleurs l'homme, perſuadé qu'il ne reſtera rien de lui-même après ſa mort, peut-il être affecté pendant ſa vie, par l'eſpéce de culte qu'il recevra de la poſtérité ? Il n'y ſentira plus rien : ce qui ſe paſſera ſur la terre, lorſqu'il aura diſparu, n'a pas plus de rapport à lui qu'aux habitans d'un autre monde, ou qu'aux premiers citoyens qui ont peuplé nos contrées, & dont nous ne connoiſſons pas ſeulement les noms.

Le dogme de l'anéantiſſement des ames n'eſt donc propre qu'à étouffer dans l'homme toute eſpéce d'ambition & d'égards pour le tendre ſouvenir de ſes deſcendans ; dans la ſociété, toute eſpéce de vénération pour la mémoire de ſes peres, tous les travaux, tous les ſoins, toutes les vertus dont le

(*a*) Ch. 1 & 2.

desir de l'immortalité est la source. Lorsque l'Auteur nous peint avec enthousiasme « ces esprits énergiques qui s'élancent au-» delà de leur existence actuelle, & qui, » peu contens d'exciter l'admiration & l'a-» mour de leurs contemporains, veulent » encore arracher les hommages des races » futures » (*a*); quand il dit que *cette passion noble est fondée sur notre nature*, il avoue clairement que la nature dépose contre lui. L'étalage pompeux qu'il fait des talens, des vertus, des travaux, des projets pour l'avenir, dont le genre humain est redevable au desir que la nature lui inspire de perpétuer sa gloire, fournit autant de nouvelles preuves contre le système meurtrier dont il veut nous infatuer; des exhortations pathétiques pour exciter, pour enflâmer en nous ce desir, sont des paroles en l'air; c'est nous exhorter clairement à nous contredire & à nourrir en nous un préjugé contraire au bon-sens.

En perdant de vue l'existence de Dieu, on peut n'être pas surpris de voir la Nature humaine abusée par un desir chimérique, & la société gouvernée par une illusion; mais quand on pose pour principe qu'un Dieu sage & bon, nous a créés tels que nous sommes, on comprend qu'il n'a pas pu nous

(*a*) Pages 295 & suiv.

rendre les jouets d'une inclination vaine & trompeuſe, fonder la vertu & le bien de la ſociété ſur un goût inſenſé. Ce rayon d'immortalité qu'il fait briller dans nos ames, eſt un témoignage clair & ineffaçable de la grandeur de notre deſtinée.

Que notre Matérialiſte accumule les contradictions tant qu'il lui plaira ; qu'il blâme l'eſpérance d'une vie future, & qu'il en approuve le deſir ; qu'il tourne en ridicule une paſſion raiſonnable & fondée, pour mettre à ſa place une fantaiſie bizarre, & qui ne porte ſur rien ; qu'il veuille ſe plonger dans le néant, & ſubſiſter encore dans la mémoire des hommes, nous n'en ſerons pas émus ; il reſte démontré que l'attente d'une autre vie eſt le cri de la Nature, le dogme de l'humanité, l'aliment de l'induſtrie & de la vertu ; que détruire ce puiſſant reſſort, ce ſeroit anéantir la ſociété & abrutir le genre humain.

§. 6.

Trouverons-nous plus de raiſon & de bon-ſens dans l'apologie du ſuicide ? Nous avons déja remarqué que ſi l'homme vertueux n'eſt pas maître de ſes actions, ſi « par » la combinaiſon bizarre des circonſtances » inopinées, il peut devenir en un inſtant, » l'homme le plus criminel » (*a*) ; il n'a rien

(*a*) Chap. 12, p. 253.

de mieux à faire que de se détruire, de peur de devenir vicieux malgré lui. Le méchant au contraire, qui n'a souvent rien à craindre dans cette vie, & qui ne peut être puni dans l'autre, doit, s'il agit conséquemment, jouir, le plus long-temps qu'il pourra, du fruit de ses crimes; les multiplier, pour rendre son existence heureuse; & se roidir contre les remords. Nous avons vu que l'Auteur a posé pour principe, que tous les êtres tendent naturellement à se conserver; conséquemment il attribue le suicide au désespoir, à la mélancolie, à un tempérament vicié (*a*). Il en parle encore de même, pag. 309. Il seroit fort étrange qu'après de pareils aveux, on pût parvenir à le justifier; mais dès que tout est nécessaire, il n'y a plus de crime, par conséquent plus de vertu: & l'Auteur part de ce principe pour raisonner sur le suicide (*b*).

Nous n'avons aucun intérêt de sçavoir que les Grecs & les Romains l'ont approuvé autrefois, que les Indiens & les Japonois le pratiquent encore; nous n'examinons point ce que l'homme a fait, mais ce qu'il doit faire.

« Chez les Peuples de nos contrées, dit

(*a*) Chap. 11, p. 196. De l'Esprit, troisiéme Discours, ch. 13, p. 161.
(*b*) Page 304.

» le Philoſophe, la Religion rendit les hom-
» mes moins prodigues de leur vie » (*a*). Voilà donc déja un ſervice eſſentiel qu'elle a rendu au genre humain : mais il n'eſt pas vrai qu'elle ait appris aux hommes, que Dieu ſe plaiſoit à leurs tourmens, qu'il vouloit qu'ils fiſſent en ſorte de perpétuer leurs ſupplices : elle leur enſeigne que les maux de cette vie ne ſont qu'une épreuve paſſagere ; qu'en les ſupportant avec patience, nous nous aſſurons une éternelle félicité dans l'autre vie. *Momentaneum & leve tribulationis noſtræ, ſupra modum in ſublimitate æternum gloriæ pondus operatur in nobis* (*b*). La Religion travaille donc à nous conſoler, à nous donner du courage, à nous prévenir contre le déſeſpoir, à réveiller en nous l'eſpérance, *baume ſouverain de tous les maux* (*c*).

« Des Moraliſtes, abſtraction faite des
» idées religieuſes, ont cru qu'il n'étoit ja-
» mais permis à l'homme de rompre les en-
» gagemens du pacte qu'il a fait avec la ſo-
» ciété. D'autres ont regardé le ſuicide com-
» me une lâcheté ; ils ont penſé qu'il y avoit
» de la foibleſſe à ſe laiſſer accabler par les
» coups du deſtin ; & ils ont prétendu qu'il
» y auroit bien plus de courage & de gran-

(*a*) Page 303.
(*b*) 2. Cor. 4, 17.
(*c*) Page 309.

» deur à ſupporter ſes peines & à réſiſter » aux coups du ſort ». L'Auteur ne penſe point comme eux, & il entreprend de les réfuter.

§. 7.

« Si nous conſultons là-deſſus la Nature, » dit-il, nous verrons que toutes les actions » des hommes, ces foibles jouets dans la » main de la néceſſité, ſont indiſpenſables » & dépendantes d'une cauſe qui les meut à » leur inſçu, *malgré eux*, & qui leur fait » accomplir à chaque inſtant quelqu'un de » ſes décrets ». Ainſi l'homme, en ſe détruiſant, accomplit un arrêt de la Nature (*a*).

Il eſt aiſé d'appercevoir 1°. qu'en raiſonnant ſur ce principe, on réuſſit à juſtifier non-ſeulement le ſuicide, mais tous les crimes imaginables. Celui qui, par vengeance, plonge le poignard dans le ſein de ſon ennemi, n'agit pas moins néceſſairement que celui qui, par déſeſpoir, s'égorge lui-même; il n'eſt pas moins conduit par une cauſe qui le meut à ſon inſçu & malgré lui; il n'accomplit pas moins un arrêt de la Nature. C'eſt donc avec raiſon que nous avons oppoſé à l'Auteur, en parlant de la liberté & de la fatalité (*b*); que ſuppoſé la néceſſité des actions de l'homme, il n'y en a

(*a*) Page 304. (*b*) Chap. 11 & 12.

plus qui soient dignes de louange ou de blâme, de récompense ou de châtiment ; qu'il n'y a plus ni vice ni vertu. Cette conséquence est avouée par lui-même. Si l'on a tort de blâmer l'homme coupable de suicide, de flétrir sa mémoire, de faire le procès à son cadavre ; on n'a pas moins tort de punir un meurtrier par des supplices. Il est donc démontré que le Système de la Fatalité, est destructeur de toute morale, comme nous l'avons prétendu. 2°. Lorsque nous avons fait cette objection à l'Auteur, il a répondu que la nécessité d'une action n'empêche pas qu'elle ne soit utile ou nuisible à la société, par conséquent bonne ou mauvaise ; que le défaut de liberté dans l'homme n'empêche pas qu'il puisse être modifié ou déterminé par les peines & par les récompenses : qu'alors c'est un mobile nécessaire pour produire des actions nécessaires. Pour raisonner conséquemment, il ne falloit plus s'informer, si le suicide est une action nécessaire ou non ; il falloit se borner à examiner s'il est utile ou nuisible à la société. Car enfin, malgré la nécessité qui détermine un homme à se tuer, il n'est pas moins capable d'être modifié ou ému par l'infamie dont son nom sera noté, par les ignominies dont on couvrira son cadavre, par la honte qui en rejaillira sur sa famille, &c. La maniere dont l'Auteur raisonne sur le

suicide, est donc une contradiction formelle avec tout ce qu'il a dit sur la liberté & sur la fatalité; un aveu formel de toutes les conséquences pernicieuses que nous en avons tirées.

Il a dit dans le Chapitre XIe : « quand » nous disons que l'homme n'est point libre, » nous ne prétendons point le comparer à » un corps simplement mû par une cause » impulsive » (*a*). Ici il compare l'homme qui se détruit, à une épée qui tombe de la main de celui qui la tenoit : voilà donc l'homme parfaitement semblable à un corps inanimé, & qui ne peut être mu que par une cause impulsive; « ses actions ne sont » que des effets nécessaires de causes igno- » rées, qui déterminent ses volontés » (*b*).

« L'homme, continue-t-il, ne peut aimer » son être, qu'à condition d'être heureux; » dès que la Nature entiere lui refuse le » bonheur, il n'existe déja plus, il ne peut » être utile à lui-même ni aux autres ». On peut pousser plus loin la conséquence. Dès que l'homme se croit malheureux, il n'a plus d'obligations à la Nature, il en a encore moins à ceux qui lui ont donné le jour: avant de se tuer lui-même, il fera bien d'ôter la vie à ceux auxquels il est redevable d'une existence malheureuse, ou pour

(*a*) Page 208. (*b*) Page 304.

les

les punir, ou pour leur épargner le chagrin que leur causeroit peut-être sa mort tragique. Du moins si cet accès de phrénésie le saisit, il ne sera pas plus coupable en égorgeant son pere, qu'en se poignardant lui-même; dans l'un & dans l'autre crime, il ne sera qu'un foible jouet, un instrument passif entre les mains de la nécessité. Voilà certainement une morale à laquelle le genre humain doit applaudir. Armons-nous de courage, pour continuer l'examen de toutes ces horreurs.

§. 8.

« Si nous considérons le pacte qui unit » l'homme à la société, nous verrons que » tout pacte est conditionnel & réciproque, » c'est-à-dire, suppose des avantages mutuels » entre les parties contractantes. Le citoyen » ne peut tenir à la société, à la patrie, à » ses associés, que par le lien du bien-être; » ce lien est-il tranché, il est remis en li- » berté ».

On prie le lecteur de peser attentivement les conséquences de ce principe. Le citoyen ne peut tenir à la société que par le lien du bien-être : par conséquent il n'est obligé à aucun devoir envers la société, qu'autant qu'il y trouve son avantage. Jamais son intérêt particulier ne doit être sacrifié à celui de la société; c'est au contraire

celui de la société qui doit céder à l'intérêt d'un seul individu. Dès qu'après avoir tout calculé, je ne puis faire une action, sans blesser mes intérêts, je n'y suis plus obligé; dès que je ne puis m'abstenir d'un crime, sans me porter un préjudice considérable, je suis en droit de le commettre. Voilà comme doit raisonner un Matérialiste. Si donc la société veut raisonner à son tour, si elle veut veiller à ses propres intérêts, ne seroit-elle pas en droit de ne pas attendre que ce raisonneur prenne congé d'elle, & de s'en débarrasser, avant qu'il ait réduit sa morale en pratique?

S'il y a un pacte conditionnel entre l'homme & la société, je demande lequel des deux est en droit de juger si les conditions sont remplies ou non de part ou d'autre? Est-ce le particulier? Est ce la société? si c'est le particulier qui est établi juge de la société, tout ordre est renversé; la société est soumise aux caprices du premier insensé auquel il plaira de juger que la société est injuste à son égard. Si c'est la société, dès qu'elle juge le suicide criminel, il l'est véritablement, & elle a le droit de le punir.

Y a-t-il du bon-sens d'ailleurs à supposer ce prétendu *pacte conditionnel*, sur lequel les Philosophes argumentent continuellement? 1°. Dans les principes de l'Auteur, ce pacte est impossible; il n'est volontaire

de part ni d'autre. *La volonté de l'homme n'eut aucune part à ſa naiſſance* (*a*); il n'a pas dépendu de lui de naître dans une ſociété plutôt que dans une autre. La ſociété elle-même n'a pas droit de choiſir à ſon gré les membres dont elle veut être compoſée; elle eſt néceſſairement la mere de tous les individus qui naiſſent dans ſon ſein. Elle ſeroit injuſte, ſi elle excluoit un citoyen par caprice, & ſans qu'il l'eût mérité: & l'on ſuppoſera que tout citoyen eſt en droit de la quitter quand il lui plaît, & ſans l'avoir conſultée?

2°. Dans ce cas là même, la ſociété ſeroit-elle diſpenſée de tous devoirs envers le citoyen? ſi un Miſantrope veut s'iſoler & ſe ſéparer du commerce des hommes, la ſociété eſt-elle en droit de ne plus veiller à la conſervation de cet inſenſé, de permettre au premier qui en voudra prendre la peine, de lui ôter la vie? Il n'y a pas d'apparence que l'Auteur oſe le ſoutenir: on enferme les cerveaux dérangés, mais on ne les tue point. Le contrat, s'il y en a un, eſt donc indiſſoluble de la part de la ſociété: elle ne peut le rompre à volonté & ſans raiſon; ſeroit-il moins indiſſoluble de la part d'un particulier? Celui-ci peut-il y renoncer,

(*a*) Page 104.

sans être obligé d'en rendre compte à personne ?

Concluons donc que les devoirs mutuels entre les Citoyens & la société sont appuyés sur un fondement plus solide, sur la Loi & la volonté éternelle du Créateur. Il a formé l'homme pour la société, & il lui fait sentir cette destination par les besoins de sa nature : l'homme ne peut la méconnoître ou y résister, sans se rendre malheureux. En vertu de cette destination, il a un droit réel à la protection de la société ; & celle-ci un droit acquis sur ses services. Ce n'est point à lui de fixer l'étendue ou la durée de ses devoirs ; ils n'ont d'autres bornes que son pouvoir ; il doit à la société, tout ce qu'il peut faire pour elle ; celle-ci ne peut l'abandonner sans crime, tant qu'il vit & qu'il est soumis à l'ordre. Comme il n'a point dépendu de lui, de se donner la vie, il ne lui est pas permis de s'en priver. De même que la société lui doit encore protection & sûreté, lors même qu'il ne peut plus la servir, il lui doit de son côté ses services, lors même qu'il ne dépend pas d'elle de le rendre heureux. C'est à elle de commander, à lui d'obéir ; elle est souveraine, & il est sujet ; c'est à elle de juger de ce qu'elle lui doit, à lui de se soumettre à la décision qui lui est intimée par les Loix. Il est contre le bon-sens de mettre le par-

ticulier au même rang que la société, de le supposer contractant avec elle comme avec un égal, de l'établir juge contr'elle, & de l'autoriser à se rendre justice à lui-même : ce seroit soumettre la sagesse à la folie, l'intérêt du corps à l'utilité d'un seul membre, l'ordre public au caprice des particuliers.

§. 9.

Pour mettre le comble à l'absurdité, notre Philosophe autorise l'homme à se donner la mort, non-seulement lorsqu'il est réduit aux derniers malheurs, mais *pour quelque cause que ce soit.* « La société, » ou ceux qui la représentent, le traitent-ils » avec dureté, avec injustice, & lui rendent-ils son existence pénible? L'indigence » & la honte viennent-elles le menacer au » milieu d'un monde dédaigneux & endurci? » Des amis perfides lui tournent-ils le dos » dans l'adversité? Une femme infidelle » outrage-t-elle son cœur? Des enfans ingrats & rebelles affligent-ils sa vieillesse? » A-t-il mis son bonheur exclusif dans quelqu'objet qu'il lui soit impossible de se procurer? Enfin *pour quelque cause que ce soit*, » le chagrin, les remords, la mélancolie, » le désespoir, ont-ils défiguré pour lui le » spectacle de l'Univers? S'il ne peut supporter ses maux, qu'il quitte un monde

» qui n'eſt plus pour lui qu'un effroyable » déſert » &c (*a*).

Ainſi que la ſociété ſoit coupable ou non du malheur de cet atrabilaire qui ne peut plus ſupporter ſes maux, il eſt en droit de punir la ſociété en la privant de ſes ſervices; que ce malheur ſoit réel ou qu'il ſoit imaginaire, qu'il vienne d'un cas fortuit ou de la folie d'une paſſion, cela eſt égal; l'homme eſt maître ſouverain de lui-même, il n'exiſte que pour ſon propre bonheur; dès qu'il ne le trouve pas, il doit renoncer à la vie, le néant eſt ſa ſeule reſſource. Tel eſt l'arrêt de mort porté contre tous les hommes au tribunal du Matérialiſme.

« Blâmeroit-on un homme qui » ſe trou» vant inutile & ſans reſſource dans la » ville où le ſort l'a fait naître, iroit dans » ſon chagrin ſe plonger dans la ſolitude » ? Aſſurément on le blâmeroit. Un homme raiſonnable ne ſe croira jamais abſolument iuutile; il peut au moins donner des exemples de patience & de courage, & cette leçon n'eſt que trop néceſſaire à tous les hommes. S'il ſe croyoit ſans reſſource, la ſolitude ne diminueroit pas ſes maux; elle les augmenteroit au contraire, puiſqu'un malheureux n'a de reſſource que dans la compaſſion & les ſervices de ſes ſemblables.

(*a*) Page 305. De l'Eſprit, 3e Diſcours, c. 28, p. 323.

Ce n'eſt donc pas à des hommes ſenſés, que l'Auteur perſuadera jamais ſa morale déſolante & meurtriere, que « mourir eſt » un devoir pour quiconque veut ſe ſouſ- » traire au malheur de vivre; qu'une ſo- » ciété qui ne *peut* ou ne veut nous procurer » aucun bien, perd tous ſes droits ſur nous; » qu'une Nature qui s'obſtine à rendre notre » exiſtence malheureuſe, nous ordonne d'en » ſortir ». Vivre n'eſt jamais un malheur pour quiconque eſt vertueux & jouit du témoignage de ſa conſcience. Une ſociété qui ne peut nous procurer aucun bien, n'eſt pas pour cela criminelle; il y a de la folie à la punir en lui ôtant nos ſervices: la Nature ne s'obſtine jamais à rendre notre exiſtence malheureuſe, puiſqu'il dépend toujours de nous de ſupporter nos peines. Mais un Philoſophe obſtiné à blaſphémer contre la Providence, ne peut manquer d'outrager la Nature.

« Quant au ſuperſtitieux, dit-il, il n'eſt » point de termes à ſes ſouffrances; il ne lui » eſt point permis de les abréger. Sa Reli- » gion lui ordonne de continuer à gémir; elle » lui défend de prévenir les ordres lents » d'un Dieu cruel qui ſe plaît à le voir ré- » duit au déſeſpoir ».

Pour réfuter ce langage impie & abſurde, il ſuffit de demander qui ſont ceux qui ſouf-

frent plus patiemment leurs maux, ou ceux qui ont de la Religion, ou ceux qui n'en ont point, & lesquels sont les plus tentés de se détruire ? Un homme religieux envisage toujours un terme à ses souffrances, puisqu'il est persuadé qu'en souffrant patiemment, il est assuré d'une vie heureuse & immortelle après celle-ci. *L'espérance, ce baume souverain de tous les maux*, lui reste donc toujours, & il ne peut jamais être réduit au désespoir. Il lui est très-permis d'ailleurs d'abréger ses maux, s'il le peut, par des moyens innocens; il est donc bien éloigné d'accuser Dieu de cruauté, puisqu'il en attend une récompense éternelle pour des souffrances passageres. Le grand secret des Incrédules pour rendre la Religion odieuse, est de lui prêter leurs erreurs & leurs absurdités.

§. 10.

Il n'est pas vrai que la Religion Chrétienne ait canonisé le suicide dans Samson & dans Eléazar ; ces hommes courageux n'avoient pas en vue de se détruire eux-mêmes, mais de détruire par le sacrifice de leur vie les ennemis de leur Nation. L'on n'a jamais accusé de suicide les dévouemens si célèbres dans l'Histoire, ni le courage des Guerriers qui se sont exposés à une mort certaine,

certaine, en se jettant au milieu des bataillons ennemis (*a*).

Il est encore plus faux que le Fils de Dieu, en subissant volontairement une mort injuste, ait commis un suicide, à moins qu'on ne veuille accuser Socrate du même crime. Mais telle est l'équité de notre Philosophe ; il nous invite à verser des pleurs sur la mort de ce sage Athénien, à expier par nos regrets l'ingratitude de ses concitoyens (*b*), & il ose blasphémer contre la mort de Jesus-Christ.

C'est une nouvelle injustice de traiter de même le courage des Martyrs, qui se sont présentés eux-mêmes aux supplices ; leur dessein principal n'étoit pas de perdre la vie, mais de convaincre par leur constance les persécuteurs, de l'inutilité des tourmens pour exterminer le Christianisme, & d'arrêter par-là les progrès de leur fureur. Ils imitoient donc la fermeté de Mutius Scévola, & non pas l'aveugle désespoir des suicides qui n'envisagent qu'eux-mêmes.

On justifie très mal ceux-ci, en les peignant comme des hommes que leur état actuel rend absolument incapables de supporter le poids de la vie, & comme des malades imaginaires (*c*). Dans ce cas, il n'y

(*a*) Note, p. 307.
(*b*) Page 299.
(*c*) Pages 307 & 308.

a plus de liberté dans leur action ; leur cerveau eſt dérangé, leur tempérament eſt vicié, ils ſont dans un accès de démence : vouloir nous perſuader qu'ils ſont bien, qu'il eſt bon de les imiter, c'eſt entreprendre de nous rendre fous par principes, & frénétiques par réflexion. Pour faire comme eux, il faudroit avoir leur organiſation, leur tempérament, leurs paſſions, leurs idées ; c'eſt la remarque de notre Auteur (*a*) : par conſéquent il faudroit être auſſi inſenſés qu'eux, & ce bel avantage n'a pas de quoi nous tenter.

§. II.

Voilà cependant la ſeule raiſon pour laquelle il ſoutient que ſes maximes ne ſont pas dangereuſes. « Ce ne ſont point des » maximes, dit-il, qui déterminent les » hommes à prendre une ſi violente ré» ſolution ; c'eſt un tempérament aigri par » les chagrins, c'eſt une conſtitution bi» lieuſe & mélancolique, c'eſt un vice dans » l'organiſation, c'eſt un dérangement dans » la machine ; c'eſt la néceſſité & non des » ſpéculations raiſonnées qui font naître » dans l'homme le deſſein de ſe détruire : » rien ne l'invite à cette démarche, *tant que* » *la raiſon lui reſte*, ou tant qu'il a encore

(*a*) Page 308.

» l'espérance, ce baume souverain de tous » les maux ».

Nous concevons que les maximes de l'Auteur ne séduiront point un homme, tant que sa raison lui restera toute entiere; & cette réflexion est déja consolante. Mais dans tout homme passionné la raison est affoiblie; elle est plus capable alors d'être ébranlée par des sophismes. L'aveu que fait ici l'Auteur, de la folie bien avérée du suicide, est sans doute une espéce de contradiction, & un préservatif contre ses faux raisonnemens; n'importe, il est toujours dangereux de fournir un prétexte de plus à la demence : quand un Philosophe n'auroit contribué qu'à confirmer un seul homme dans son noir projet, ou à en accélérer l'exécution, il auroit toujours lieu de se reprocher ce mauvais service rendu à l'humanité, & c'en seroit assez pour faire détester sa Morale inconséquente & fausse.

Il demande : « la société ne seroit-elle » pas plus heureuse, si on pouvoit persuader » aux méchans d'ôter de devant nos yeux » des objets incommodes, & que les Loix » à leur défaut sont forcées de détruire » ? 1°. On ne voit pas qu'il y eût beaucoup à gagner pour la société, quand la folie seroit encore ajoutée à la méchanceté de ceux dont nous parlons. 2°. Les méchans pourroient quelquefois se corriger & devenir

bons ; en se détruisant, ils se retranchent le mérite du repentir, & à la société, le bien que produiroit leur changement. 3°. Ce n'est ni aux méchans ni aux insensés à faire la fonction des Loix ; il est réservé à celles-ci de proportionner la punition aux crimes & de la rendre exemplaire. L'Auteur a blâmé dans le Chapitre XIIe la peine de mort rendue trop fréquente (*a*) ; ici il accorde à tout Particulier le privilége de se l'infliger à soi-même, quand il le juge à propos : contradictions continuelles.

En continuant d'attribuer le suicide au dérangement de la machine, aussi-bien en Angleterre où il est plus commun, qu'ailleurs où il est plus rare (*b*) ; l'Auteur se réfute lui-même. Il ne le juge innocent que parce que c'est l'effet de la nécessité ; c'est convenir clairement que s'il étoit libre ce seroit un crime : que si la société fait bien de punir les autres forfaits, quoique supposés nécessaires, elle n'agit pas moins conséquemment en punissant celui-ci autant qu'il lui est possible. Mais l'hypothèse de la nécessité est une absurdité ; nous l'avons démontrée ailleurs.

Vainement l'Auteur prétend que le suicide ne peut être puni dans l'autre vie (*c*),

(*a*) Page 232. (*b*) Page 310.
(*c*) Lucrèce, liv. 3, v. 859.

parce que l'homme ne peut se survivre à lui-même, ne peut conserver après la mort ses organes, ses sens, sa mémoire, ses idées: dès que l'ame est immortelle, comme nous l'avons prouvé, elle peut penser quoique séparée du corps, recevoir par la volonté de Dieu l'action des objets extérieurs, comme elle la reçoit du corps même auquel elle est unie; c'en est assez pour qu'elle puisse souffrir.

C'est avec répugnance que nous faisons remarquer la maxime par laquelle l'Auteur termine ce Chapitre. « Si les hommes, dit-» il, craignoient moins la mort, ils ne se-» roient ni esclaves ni superstitieux.... La » tyrannie seroit à jamais bannie des Na-» tions » &c. Diminuer dans les méchans l'horreur de la mort, c'est donc armer leur bras contre tout Gouvernement qu'il leur plaira de regarder comme tyrannique; c'est les armer contre la société même. Voilà le seul service que la doctrine monstrueuse, dont nous venons de faire l'examen, peut rendre à l'humanité.

CHAPITRE XV.

Des intérêts des hommes, ou des idées qu'ils se font du bonheur. L'homme ne peut être heureux sans la vertu.

§. I.

APRÉS avoir dévoré dans les Chapitres précédens des contradictions & des absurdités sans nombre, il y avoit lieu d'espérer que nous pourrions respirer un moment en parcourant celui-ci ; il ne renferme que des observations sur les causes de la variété des goûts & des inclinations des hommes, sur les différentes idées qu'ils ont du bonheur, sur les conséquences qui doivent en résulter dans la société. Quoique ce sujet semble n'avoir aucune liaison essentielle avec le Matérialisme, l'Auteur en le traitant, n'a point échappé à la fatalité qui le poursuit ; il n'a pu éviter de tomber dans plusieurs inconséquences : & ce malheur doit arriver nécessairement au meilleur Philosophe, au raisonneur le plus profond qui s'est écarté de la vérité ; dès qu'il est une fois engagé dans un système contraire à la raison & au sens-commun, les absurdités naissent sous sa plu-

me, & se multiplient sans qu'il puisse les éviter : en s'eloignant d'un écueil il ne manque jamais de se briser contre un autre. Dans une hypothèse qui blesse la lumiere naturelle, il est impossible à un Ecrivain d'être d'accord avec lui-même.

Il est bon de se rappeller la définition que l'Auteur a donnée ailleurs du vice & de la vertu. On peut appeller *vertu*, selon lui, tout ce qui est constamment utile aux hommes vivans en société ; & *vice*, tout ce qui leur est constamment nuisible (*a*). Il entend par le *bonheur*, le plaisir continu ; & il prouve très-bien, par la maniere dont nous sommes constitués, que les plaisirs les plus vifs sont toujours les moins durables, vu que ce sont ceux qui nous causent les plus grands épuisemens.

Il n'est pas moins évident, par les changemens continuels qui surviennent à notre tempérament & à nos organes, que le même objet ne peut nous plaire pendant longtemps : & comme il n'y a pas dans la Nature deux individus dont la constitution soit exactement semblable, il n'est pas possible que le même objet plaise également à tous les hommes, ni qu'ils puissent se former tous la même idée du bonheur. Par la même

(*a*) Ch. 9, p. 135. Contagion sacrée, ch. 10, p. 65. Essai sur les Préjugés, ch. 7, p. 202.

raiſon, tous ne peuvent pas avoir le même *intérêt*, puiſque l'intérêt n'eſt autre choſe que ce que chacun de nous juge néceſſaire à ſa propre félicité.

« L'intérêt du méchant, dit-il, eſt de » ſatisfaire ſes paſſions à tout prix; celui de » l'homme vertueux eſt de mériter par ſa » conduite, l'amour & l'approbation des au- » tres, & de ne rien faire qui puiſſe le dé- » grader à ſes propres yeux » (*a*). De-là il conclut qu'à proprement parler, l'homme n'eſt jamais abſolument déſintéreſſé dans ſes actions, puiſqu'il goûte une ſatisfaction très-réelle, lors même qu'il fait les plus grands ſacrifices, à la poſſeſſion des objets dans leſquels il a placé ſon bonheur.

Il en conclut encore que ſouvent nous jugeons très-mal des intérêts des autres; parce que, pour en juger comme eux, il faudroit avoir les mêmes yeux, les mêmes organes, les mêmes paſſions, les mêmes opinions.

« Ces principes duement développés, » dit-il, ſont la vraie baſe de la Morale. Le » mérite & la vertu ſont fondés ſur la nature » de l'homme, ſur ſes beſoins; ce n'eſt que » par la vertu qu'il peut ſe rendre heureux; » ſans vertu la ſociété ne peut ni être utile » ni ſubſiſter » (*b*).

(*a*) Page 316. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, chap. 5, p. 127.

(*b*) Pages 317 & 319. Eſſai ſur les préjugés, c. 12, p. 287.

§. 2.

En applaudiſſant à cette concluſion, nous voudrions ſincérement l'accorder avec les principes que l'Auteur vient de poſer; mais cette conciliation paſſe nos foibles lumieres.

On conçoit très-bien que l'homme ne peut être heureux ſans la vertu, lorſque par la conſtitution favorable de ſon tempérament & de ſes organes, il eſt en état de juger & de ſentir que la vertu peut lui procurer des plaiſirs plus vifs, plus certains, plus durables que la ſatisfaction qu'il peut accorder à ſes paſſions. « Mais ſi malheureuſement une organiſation viciée ou des opinions fauſſes lui montrent ſon bien-être dans des objets inutiles ou nuiſibles à lui-même ainſi qu'aux autres » (*a*), alors il lui eſt impoſſible d'être vertueux & de trouver ſon bonheur dans la vertu.

On ne comprend pas même comment dans ce cas-là il peut être *dans l'erreur*; ſon intérêt & ſon bonheur ſont relatifs à ſa conſtitution, & aux *idées qui ſe ſont arrangées dans ſon cerveau à ſon inſçu :* ſi en vertu de cette conſtitution & de ces idées il eſt méchant, *ſon intérêt*, & par conſéquent ſon bonheur *eſt de ſatisfaire ſes paſſions à tout prix.*

(*a*) Page 318. De l'Eſprit, 4e Diſcours, c. 11, p. 164.

A la vérité, les hommes vertueux & la société jugeront que le méchant se trompe, parce que sa conduite leur est nuisible; mais *nous jugeons souvent très-mal des intérêts des autres; pour en juger comme eux, il faudroit avoir les mêmes yeux, les mêmes organes, les mêmes passions, les mêmes opinions* (*a*).

Le jugement que porte un méchant sur les objets qui peuvent faire son bonheur, est donc aussi vrai par rapport à lui, que le jugement différent que font les hommes vertueux par rapport à eux; puisque ces deux jugemens sont relatifs & également nécessaires. *La vertu est l'art de se rendre heureux soi-même de la félicité des autres* (*b*). Mais cet art est impraticable à celui qui est tellement modifié, que son bonheur dépend du malheur des autres; la vertu n'est donc en derniere analyse qu'un tempérament bien constitué pour la félicité des autres, & le vice, une organisation malheureuse. Il n'y a pas plus de mérite à suivre le premier de ces mobiles, qu'à obéir au second, puisque l'un & l'autre sont également nécessaires & invincibles.

Ces principes, loin d'être la vraie base,

(*a*) Page 316.

(*b*) Page 319. Essai sur les Préjugés, c. 13, p. 337. De l'Esprit, second Discours, ch. 22, p. 363.

le vrai fondement de la Morale, en ſont au contraire la deſtruction. Puiſque « les » hommes ſont néceſſairement variés pour » le tempérament, les forces, l'organiſa- » tion, pour l'imagination, pour les idées, » pour les opinions & les habitudes » (*a*); il eſt abſurde de conclure que l'homme en général ne *peut ſe rendre heureux que par la vertu :* cela n'eſt vrai qu'à l'égard de ceux qui ſont nés ou habitués de maniere que la vertu leur cauſe plus de ſatisfaction que le crime.

Il eſt abſurde de définir la vertu, *ce qui eſt conſtamment utile à l'homme vivant en ſociété*, & d'avouer que dans l'état préſent de la ſociété, la vertu eſt ſouvent un obſtacle au bonheur. Il eſt abſurde de ſuppoſer que le deſir de ſe rendre heureux en ce monde, ſuffit pour porter l'homme à la vertu; & de ſoutenir que le bonheur dont l'homme peut jouir en ce monde, eſt moins parfait que celui des brutes (*b*).

§. 3.

Nous convenons que *la ſociété ne peut ſubſiſter ſans la vertu ;* elle ne peut ſubſiſter, à moins que le plus grand nombre des

(*a*) Page 115.
(*b*) Seconde Partie, ch. 5. p. 155.

individus ne poſſéde *l'art de ſe rendre heureux ſoi-même par la félicité des autres.* Mais la queſtion eſt de ſçavoir ſi celui qui, en vertu de ſa conſtitution phyſique, place ſon bonheur dans le malheur des autres, & *à ſatisfaire ſes paſſions à tout prix*, eſt obligé de ſacrifier ſon propre bonheur à celui des autres; quel eſt le motif qui peut l'engager à rendre heureux les autres, en ſe rendant malheureux lui-même? Juſqu'à préſent l'Auteur n'en a pu aſſigner aucun, & nous oſons le défier d'en imaginer un ſeul que l'on puiſſe concilier avec ſes principes. Il eſt convenu qu'il ſeroit inutile, peut-être injuſte, de demander à un homme d'être vertueux, s'il ne peut l'être qu'en ſe rendant malheureux (*a*).

Vainement il répéte, « que ce n'eſt qu'en » montrant de la vertu, que nous pouvons » mériter la bienveillance, la confiance, » l'eſtime de tous ceux avec qui nous avons » des rapports; que nul homme ne peut » être heureux tout ſeul » (*b*). Un méchant lui répondra: ce n'eſt pas ma faute ſi je ſuis organiſé de maniere que la bienveillance, la confiance & l'eſtime de mes ſemblables, me touchent moins que la ſatisfaction de

(*a*) Ch. 9, p. 152.
(*b*) Page 320. Contagion ſac. c. 13, p. 137. Eſſai ſur les préjugés, c. 3, p. 71.

mes passions. Non-seulement je ne puis être heureux tout seul, mais je ne puis l'être qu'en immolant les intérêts des autres à mon propre bonheur; & en cela je ne suis pas plus libre, plus coupable, plus digne de blâme, que ceux qui sont constitués ou modifiés différemment.

Il n'est pas vrai que mon bonheur dépende des sentimens favorables que je fais naître & que je nourris dans les êtres, parmi lesquels mon destin m'a placé (*a*). Je suis né & organisé de maniere que ces sentimens ne me touchent point; je ne goûte aucune satisfaction qu'en m'accordant souvent ce qui excite la haine, la défiance, le mépris des autres; & il ne dépend pas de moi d'être affecté autrement.

Vous m'objecterez que la société ne peut se dispenser de me détruire comme un membre nuisible; mais elle n'a pas plus de droit de le faire, que de mettre à mort tous ceux de ses membres que la Nature a disgraciés & rendus impotens, qui sont non-seulement hors d'état de rendre aucun service à leurs semblables, mais qui leur sont nécessairement à charge.

Voilà des difficultés qu'un Philosophe attentif & clairvoyant auroit dû prévenir & dissiper, avant que de s'applaudir du fon-

(*a*) Page 320.

dement qu'il a donné à la Morale; il en résulte bien clairement que, dans le système du Matérialisme, toute Morale est anéantie.

§. 4.

Il lui a paru beaucoup plus aisé de déclamer contre la constitution actuelle de la société, où la vertu est nécessairement malheureuse, où, par conséquent, les hommes sont nécessairement méchans (*a*). Nous lui avons déja représenté que si le fait est vrai, 1°. on ne peut en accuser que la Nature, ou l'ordre éternel & immuable des causes physiques, qui a produit cette fatale constitution, & auquel les hommes sont dans l'impuissance de résister. 2°. Que la nécessité où se trouve la vertu d'être malheureuse en ce monde, prouve invinciblement qu'il lui faut pour sa récompense, un bonheur plus solide & plus sûr que celui qui dépend de la constitution, de la société & de la maniere de penser des hommes : que les désordres de la société qui ne sont que trop réels, mais une suite des passions de l'homme, prouvent évidemment la nécessité d'une Religion & de l'attente d'une autre vie.

(*a*) Page 321 & 322. De l'Esprit, second Discours, c. 5, p. 30. Contagion sacrée, c. 7, p. 138 & suiv. Essai sur les préjugés, c. 1, p. 163 & c. 3, p. 87.

3°. Que le plan d'une société humaine, où la vertu seroit toujours heureuse & trouveroit sa récompense, est évidemment idéal & chimérique, incompatible avec la nature de l'homme telle qu'elle est, & telle que l'Auteur la représente lui-même : une telle société n'a jamais existé & n'existera jamais.

Rien n'est donc plus ridicule que de reconnoître d'un côté que « l'on est forcé de » montrer à la vertu dans l'avenir, des ré» compenses, dont elle est presque toujours » privée dans le monde actuel », & de soutenir en même temps que c'est tromper, séduire, abuser les mortels, & les repaître de chimeres (*a*). La récompense & le bonheur de la vertu en ce monde sont impossibles; cela est démontré par la nature même de l'homme; s'il ne lui en reste point à espérer dans une autre vie, elle est absolument sans ressource; il n'y a que les sots qui puissent se résoudre à être vertueux : le méchant seul raisonne & agit conséquemment.

De quoi sert-il à l'Auteur de répéter que la Religion est une digue incapable de résister au torrent de la corruption (*b*)? Il désavoue lui-même ce reproche; il reconnoît que, « malgré l'injustice qui régne dans

(*a*) Page 523.
(*b*) Page 324. Essai sur les préjugés, ch. 6, p. 130.

» le monde, il eſt pourtant des hommes ver-
» tueux ; il eſt au ſein même des Nations
» les plus vicieuſes, des êtres bienfaiſans,
» inſtruits du prix de la vertu ». A-t-il pé-
nétré dans le cœur de ces hommes reſ-
pectables, pour déméler le motif qui les
fait réſiſter au torrent de la corruption ? Si
c'eſt la Religion qui opere ce prodige, peut-
on aſſez eſtimer ce puiſſant mobile, qui,
dans le ſein même des Nations les plus vi-
cieuſes, produit encore des effets ſi ſalutai-
res, & empêche le crime de preſcrire contre
les droits de la vertu?

Suppoſons pour un moment qu'une partie
de ces Sages ſe contentent des récompenſes
intérieures & cachées, dont nul pouvoir
ſur la terre n'eſt capable de les fruſtrer, du
témoignage de leur conſcience, de l'avan-
tage de s'aimer & de s'eſtimer eux-mêmes (*a*).
Cette *grandeur d'ame*, cette *noble fierté*,
cette indépendance ſtoïque, qui compte
pour rien le ſuffrage de l'Univers, eſt-elle
un ſentiment fort analogue à la Nature hu-
maine, qui nous avertit continuellement
que *nul homme ne peut être heureux tout
ſeul ?* Peut-on eſpérer qu'il prévaudra jamais
dans un grand nombre d'individus ?

(*a*) Page 325.

§. 51

§. 5.

Il n'eſt pas vrai que la Religion, ennemie de notre bonheur, ait voulu détruire ce ſentiment juſques dans le fond de nos cœurs; elle n'en condamne que l'excès. Elle ne défend point à l'homme vertueux de jouir du témoignage de ſa conſcience, pourvu qu'il y joigne l'humilité & la modeſtie que l'Auteur a canoniſées lui-même; pourvu qu'il y reconnoiſſe qu'*il ne poſſéde rien qu'il n'ait reçu* (a); que c'eſt à Dieu qu'il eſt redevable de ſa vertu; pourvu qu'il ſoit reconnoiſſant & ſoumis; pourvu qu'il attende de Dieu ſa principale récompenſe.

Voilà donc deux motifs également forts & ſolides que la Religion fournit à l'homme vertueux, pour le conſoler & le faire agir, dans toutes les circonſtances & dans tous les temps, au milieu des Nations les plus corrompues, comme dans le ſein des ſociétés les mieux réglées. Y a-t-il de la prudence & de la juſtice à les détruire l'un ou l'autre, à priver de l'un ou de l'autre, la vertu toujours foible, & à laquelle on ne peut donner trop de ſoutiens?

Quand on objecte que la Religion nous preſcrit la haine & le mépris de nous-mê-

(a) Ch. 12, p. 244.

mes (a), on abuse ridiculement d'un équivoque. N'y a-t-il pas dans l'homme le plus vertueux, des passions qu'il est obligé de combattre, des foiblesses qu'il est sans cesse occupé à surmonter ? Voilà l'ennemi domestique que la Religion lui ordonne de mépriser & de haïr; mais jamais elle ne lui a commandé de haïr ou de mépriser le bien que Dieu a mis en lui.

L'inutilité de la Religion à l'égard d'un grand nombre de mauvais cœurs est donc une objection puérile, à laquelle l'Auteur ne peut s'arrêter sans ébranler ses propres principes. N'est-il pas obligé d'avouer que la gloire, & la satisfaction intérieure qu'il assigne pour unique récompense à la vertu méconnue ou persécutée, est un mobile insuffisant pour le commun des hommes; une digue incapable de retenir le plus grand nombre contre le torrent de la corruption? Ce motif est donc exactement dans le même cas que celui de la Religion. Sommes-nous bien fondés à conclure : donc cette récompense intérieure est chimérique; c'est tromper & séduire les mortels, que de la leur proposer ?

L'homme religieux est seul en droit d'appuyer sur la conclusion tirée par l'Auteur, que « l'homme de bien n'est jamais com-

(a) Essai sur les préjugés, ch. 3, p. 51.

» plettement malheureux; qu'il ne peut être » totalement privé de la récompense qui lui » est due; que la vertu peut tenir lieu de » tous les biens ou bonheurs d'opinion; qu'il » n'en est point qui puisse la remplacer » (*a*); parce qu'au lieu d'un bonheur factice, ouvrage de l'imagination, aussi frivole & aussi court que les rêves de la nuit, Dieu lui assure en ce monde, la paix avec lui-même, & une immortelle félicité dans l'autre.

Puisque « l'homme de bien n'est point » un Stoïcien insensible, & que la vertu ne » procure point l'impassibilité » (*b*), il lui est donc très-nécessaire d'avoir un motif solide & toujours présent de consolation dans les souffrances, qui sont l'apanage de notre nature, & qu'il n'est pas en notre pouvoir d'éviter; la Religion le lui fournit dans le dogme d'une Providence attentive à ses maux, & qui veut l'en récompenser un jour. Vouloir anéantir ce dogme, nous ôter jusqu'à *l'espérance, ce baume souverain de tous les maux*, c'est désoler les trois quarts du genre humain.

§. 6.

Il seroit triste de penser que *la Nature* seule *fait les heureux*, qu'il n'est point de remède contre les passions impétueuses, dont

(*a*) Page 326. (*b*) Page 327.

elle a fait un préſent funeſte à la plupart des hommes ; ce ſeroit à elle ſeule qu'il faudroit attribuer les déſordres que cauſent dans la ſociété, « ces hommes mal nés, turbulens, mécontens de leur ſort, enivrés de » paſſions, épris d'objets difficiles, qui la mettent en combuſtion, pour obtenir des biens » imaginaires dans leſquels ils ont fait conſiſter leur bonheur » (*a*). Le Sage, dont les beſoins & les deſirs ſont aiſément ſatisfaits, peut ſe féliciter de ſa deſtinée ; mais on ne voit pas ſur quoi il pourroit fonder l'eſtime de ſa propre vertu & le témoignage flatteur de ſa conſcience. Dans le ſyſtême de la Fatalité, le Sage eſt ſans mérite, & le méchant ſans remords.

Selon notre Philoſophe, « par une Loi » irrévocable du deſtin, les hommes ſont » forcés d'être mécontens de leur ſort, de » faire des efforts pour le changer, de s'en» vier réciproquement une félicité dont au» cun d'eux ne jouit paiſiblement » (*b*) ; par conſéquent tous les ravages de l'envie doivent être attribués à cette Loi irrévocable du deſtin ; l'on doit raiſonner de même ſur les effets des autres paſſions.

Les remarques de l'Auteur ſur l'activité & la dépendance réciproque que mettent

(*a*) Page 328. Eſſai ſur les préjugés, c. 12, p. 287.
(*b*) Page 330.

dans la société les desirs variés & toujours renaissans des hommes, sont très-justes & très-sensées; le Philosophe raisonnable y reconnoît & y admire l'action d'une Providence également puissante & sage, qui fait naître l'union & l'harmonie du sein même de la division & du choc continuel des passions humaines; le Matérialiste n'y voit autre chose qu'un chaos confus d'élémens discordans, où le bien & le mal sont mélangés au hazard. Il doit envisager le spectacle de la société aussi froidement, que les tourbillons de poussiere agités dans une vaste plaine par un vent orageux. Il est difficile que le sort de ses semblables puisse l'affecter vivement: quel intérêt peut-il prendre à toutes les portions de matiere qui sont mues de différens côtés, par le branle général & nécessaire de l'Univers? Il les fera servir autant qu'il lui sera possible à son bien-être particulier; pourvu qu'il soit heureux & sage à ses propres yeux, peu lui importe qu'il y ait autour de lui des malheureux & des insensés.

On a beau nous dire que les fausses opinions des hommes, sont les vrais sources de leurs malheurs (*a*); quel reméde peut-on y apporter, si ces opinions sont une suite nécessaire de leur organisation, des

(*a*) Page 333. Contagion sac. c. 1, p. 21. Essai sur les préjugés, c. 2, p. 24.

idées qui ſe ſont rangées dans leur cerveau à leur inſçu, & d'une Loi irrévocable du deſtin ? Après nous avoir avertis qu'il eſt preſqu'auſſi difficile de faire changer aux hommes d'opinions que de langage (*a*), l'Auteur ſe propoſe-t-il d'opérer ce prodige, en dépit des Loix irrévocables du deſtin ?

Dans le ſyſtême de la Fatalité, les harangues & les raiſonnemens, les exhortations & les reproches, par leſquels notre Philoſophe déploye ſi ſouvent ſon éloquence, ſont un langage inſenſé ; ou plutôt, c'eſt un démenti continuel qu'il donne à ſes propres principes. Des maux dont la ſource ſeroit dans les cauſes phyſiques & dans les Loix de la Nature, ne ſe guériſſent point par des réflexions : une machine défectueuſe ne ſe réforme point par des paroles. Les Fataliſtes ſont des menteurs, qui atteſtent par leur conduite, la fauſſeté de leur ſyſtême.

(*a*) Chap. 9, p. 139.

CHAPITRE XVI.

Les erreurs des hommes sur ce qui constitue le bonheur, sont-elles la vraie source de leurs maux ? Des remédes que l'Auteur a voulu leur appliquer.

§. I.

DE tous les talens que peut posséder un Philosophe, il n'en est point de plus dangereux qu'une imagination vive, dont il ne sait pas modérer la fougue, & qui parvient souvent à maîtriser sa raison. Dans la chaleur de ses accès, elle ne voit les objets qu'en détail, & jamais elle ne les peint sous leurs véritables couleurs; il faut du sang-froid pour les comparer, pour en saisir les véritables rapports, pour arranger les différentes parties d'un système : cette opération philosophique n'est point du ressort de l'imagination; celle-ci est trop incompatible avec la justesse de l'esprit. Un Ecrivain qui se livre à l'enthousiasme, doit nécessairement déraisonner.

Cette maladie toujours fatale à celui qui en est attaqué, devient encore dangereuse à

la plupart des Lecteurs ; elle se communique par contagion. Un Philosophe qui déclame parvient souvent à les séduire & à les entraîner pour un moment. Tel est l'effet que doit naturellement produire la premiere lecture du Système de la Nature : la chaleur du style avec laquelle il est écrit, ne laisse pas d'abord la liberté d'en comparer les différens principes : la peinture vive & pathétique des maux dont le genre humain est accablé, des désordres que produit la constitution vicieuse des divers Gouvernemens, des pernicieux effets que l'on attribue toujours à la Religion, affecte vivement l'homme, presque toujours mécontent de son sort. Le tableau chimérique des avantages prétendus que le genre humain pourroit tirer du Matérialisme, entraîne l'imagination déja échauffée ; on est tenté de croire que l'Auteur a raison, précisément parce qu'il ne raisonne pas.

Cet effet singulier est sur-tout sensible dans le Chapitre XVIe qui n'est d'un bout à l'autre qu'une déclamation (*a*). En écartant tout ce vain étalage d'éloquence, en le réduisant à des propositions simples, on en apperçoit le vuide ; on sent qu'il y a bien de la différence entre une harangue séditieuse & une démonstration ; que des invectives con-

(*a*) Essai sur les préjugés, c. 2.]

tre

tre les Souverains & contre la ſuperſtition, ne prouvent rien ni contre le pouvoir monarchique, ni contre la Religion. Les principes que l'Auteur établit, ſont non-ſeulement incohérens avec le fond du Syſtême, mais encore de très-dangereuſe conſéquence. On ne pourroit les réduire en pratique ſans bouleverſer la ſociété, ſans augmenter & rendre incurables les maux inévitables à notre eſpéce.

Il eſt à propos de remarquer d'abord, que le titre de ce Chapitre eſt une contradiction formelle avec le principe que l'Auteur s'efforce d'établir dans la ſeconde Partie, Chapitre XIIe, p. 343. Que l'homme ſuit rarement dans la pratique, les maximes qu'il croit vraies dans la ſpéculation; que nous voyons tous les jours les mortels en contradiction avec eux-mêmes; que leur jugement condamne ſans ceſſe les écarts auxquels leurs paſſions les livrent; que le tempérament de l'homme eſt toujours plus fort que les Dieux, l'organiſation plus puiſſante que la Religion, les paſſions plus efficaces que la Morale, &c.

De-là il s'enſuit très-clairement, que les maux de l'homme ne viennent point de ſes erreurs ſur ce qui conſtitue le bonheur: que, malgré la conviction intime dans laquelle il eſt, que la vertu ſeule peut lui procurer un bonheur durable, il eſt conti-

nuellement entraîné par les passions à chercher le bonheur passager qu'elles peuvent lui procurer : que les prétendus remedes que l'Auteur veut y apporter, sont une spéculation vaine & sans fondement.

§. 2.

L'Auteur nous apprend que l'ambition est une passion utile au genre humain, quand elle a son bonheur pour objet. Cela se conçoit aisément : mais le bonheur du genre humain n'est pas l'objet ordinaire de l'ambition ; un homme qui en est possédé ne pense qu'à son propre bonheur. Alexandre, César, Tamerlan, Charles XII, & tant d'autres Héros qui ont dévasté la terre, ne pensoient guere à la rendre heureuse ; ils suivoient l'inquiétude & l'impétuosité de leur caractere. Si on leur avoit demandé quel étoit le dernier but qu'ils se proposoient dans leurs expéditions sanglantes, ils auroient été fort embarrassés de répondre. Un Prince qui n'a d'autre objet que la félicité du genre humain, n'est point ambitieux, il est bon, juste, sage, pacifique : c'est Titus ou Marc-Aurele ; Louis XII, Charles V ou Henri IV.

« Le bonheur de l'homme ne résultera » jamais que de l'accord de ses desirs, avec » les circonstances où il se trouve ». Principe admirable ! Mais l'homme ne dispose point des circonstances. Dans le système

de la Fatalité, il n'eſt pas maître non plus d'y proportionner ſes deſirs ; ils ſont l'effet néceſſaire de ſa conſtitution phyſique. Si ces deux phénomenes ſe trouvent d'accord, c'eſt un heureux effet du haſard, d'une combinaiſon fortuite des cauſes naturelles ; il ne dépend point de l'homme de ſe la procurer ni de la changer. Telle eſt l'excuſe ſans réplique que peuvent donner à notre Matérialiſte ces hommes deſtinés à gouverner, auxquels il donne de ſi beaux préceptes, dont il exagere les fautes, dont il devroit plutôt plaindre la deſtinée.

§. 3.

Comment concilier avec le Matérialiſme & avec une ſaine Morale, la maxime ſuivante, que « la ſociété eſt dans l'erreur » toutes les fois qu'elle reſpecte des hom» mes, qui n'employent qu'à ſa deſtruc» tion, une puiſſance qu'elle ne doit approu» ver que lorſqu'elle en recueille les fruits » ? 1°. S'il ſe trouvoit des hommes qui paruſſent employer leur puiſſance à la deſtruction de la ſociété, ne ſeroient-ils pas autoriſés à répondre que ce n'eſt pas leur faute, que ce malheur eſt un effet néceſſaire de leur conſtitution phyſique, & de la bizarrerie des circonſtances, qu'il n'a pas été en leur pouvoir de changer l'une ou l'autre, ni d'y réſiſter ? 2°. En écartant même l'idée

de la Fatalité, n'y a-t-il pas eu souvent des Princes, nés avec les meilleures inclinations, & avec les intentions les plus droites, qui ont été malheureux par les circonstances, par des événemens imprévus ou inévitables, par la trahison de leurs Ministres, par l'indocilité & par la révolte de leurs Sujets, &c? Les particuliers, toujours peu à portée de découvrir les vraies causes des désordres du Gouvernement, étoient-ils bien fondés à secouer le joug d'une Puissance dont ils ne recueilloient aucun fruit? 3°. Cette Morale séditieuse n'est propre qu'à autoriser les mécontens, les brouillons, les hommes inquiets dont la société est toujours infectée, & à leur mettre les armes à la main. Selon notre Auteur, « par une loi » irrévocable du destin, les hommes sont » forcés d'être mécontens de leur sort, de » faire des efforts pour le changer » (*a*). Par la même loi ils sont portés à juger que celui qui les gouverne, employe sa puissance à leur destruction : en vertu de la maxime, ils sont donc toujours en droit de se révolter contre cette puissance & de la détruire. Maxime détestable, source perpétuelle de sédition & d'anarchie.

Nous sçavons très-bien que, malgré les déclamations d'une sombre Philosophie,

(*a*) Chap. 15, p. 330.

les hommes n'ont pas tort de desirer du pouvoir, de la grandeur, des richesses, des plaisirs, lorsque pour les obtenir ils ne blessent personne; lorsqu'ils s'en servent pour leur bonheur & pour celui des autres; lorsqu'ils ne se croyent heureux, qu'autant qu'ils contribuent à la félicité des autres (*a*). Ce n'est plus alors de l'ambition, c'est un pur zèle pour le bien public. La question est de sçavoir s'il dépend de l'homme d'en faire cet usage; si dans le système de la nécessité absolue, il est répréhensible lorsqu'il en use différemment.

§. 4.

Gardons-nous de croire que « les droits » de l'homme sur son semblable ne peuvent être fondés que sur le bonheur qu'il » lui procure ou qu'il lui donne lieu d'espérer; que sans cela, le pouvoir qu'il » exerce sur lui seroit une violence, une » usurpation, une tyrannie manifeste; que » l'autorité qu'un pere exerce sur sa famille, » n'est fondée que sur les avantages qu'il est » supposé lui procurer » (*b*). Cette Morale Philosophique dont on a rempli tant de livres, est fausse & pernicieuse.

Le pouvoir paternel est fondé sur la na-

(*a*) Page 339. Essai sur les préjugés, c. 7, p. 177.
(*b*) Pages 340 & 341. Essai sur les préjugés, c. 2, p. 21.

ture même de l'homme, sur les besoins des enfans, sur le bien de la société. L'homme est de tous les êtres vivans, le plus incapable de pourvoir à ses besoins immédiatement après sa naissance, qui demeure le plus long-temps dans cet état d'impuissance & de foiblesse, qui a besoin d'éducation pour devenir sociable. Quel seroit le sort des enfans, sans la tendresse que la Nature inspire à la mere pour son fruit; au pere, pour le rejetton qu'il regarde comme un autre lui-même, & qui resserre le lien de l'union conjugale? Les soins qu'ils se donnent l'un & l'autre pour l'élever, imposent à l'enfant le devoir de la reconnoissance & de la soumission : double sentiment dont l'homme seul est susceptible. Dans les animaux, dès que le besoin cesse, tout attachement mutuel disparoît; chaque individu devient isolé, leur réunion ne peut plus être utile. Les besoins de l'homme au contraire ne finissent point avec l'enfance; la société lui est nécessaire pour être heureux : la société la plus douce est celle de la famille, fondée sur les liens du sang, sur l'habitude, sur la reconnoissance, sur l'utilté mutuelle; & dans cette société formée par la Nature, il est nécessaire que le plus âgé & le plus expérimenté soit en droit de commander.

Le pouvoir paternel si peu respecté par

les Philosophes, est donc la premiere source & le modele du Gouvernement politique. De-même que la famille ne peut pourvoir à son bien-être sans la subordination des individus, la société plus étendue ne peut subsister sans la soumission des familles à un seul ou à plusieurs chefs. Cette espéce de pacte ou de contrat d'association, n'est point un acte libre ni soumis au caprice des Particuliers; c'est un procédé dicté par la Nature, dont l'homme ne peut s'écarter sans faire son malheur & celui des autres. Ce n'est point au premier mécontent de juger, si le chef de la société remplit ou néglige les devoirs que sa place lui impose; nous avons déja observé que ce désordre seroit l'anéantissement de toute société.

De quelque maniere que le Gouvernement ait été formé, soit par élection, soit par droit de conquête, soit par succession ou par droit de naissance, le repos & le bien de la société exigent que les Particuliers soient soumis & forcés de respecter l'autorité une fois établie. Le droit prétendu de la liberté naturelle est un droit chimérique, contraire à l'intention même de la Nature; c'est le droit de vivre isolé, c'est-à-dire, de se réduire à l'état des brutes. Le droit supposé dans chaque individu de se soustraire à l'autorité une fois établie, de la soumettre à son examen, de la révoquer & de la chan-

ger, est le privilége des scélérats & des insensés. Tous les raisonnemens des Philosophes appuyés sur ces droits imaginaires, sont les rêveries & les écarts d'une raison dépravée ; ils remettent l'homme dans la classe des animaux.

§. 5.

Il est vrai que l'empire de la Religion est fondé de même sur le pouvoir qu'elle a de rendre les Nations heureuses (*a*). Mais l'obstination de quelques Philosophes à méconnoître ce pouvoir, n'est pas une raison d'en douter. C'est aux Nations mêmes que nous devons nous en rapporter, & leur concert est unanime. Point de Nation formée en corps de société sans Religion ; si, malgré ce lien si nécessaire à l'homme, il est encore malheureux, c'est à ses passions seules qu'il doit s'en prendre : la Religion n'en est pas plus responsable que l'état même de société. S'élever contre l'une ou l'autre est un attentat contre la Nature.

« Nous ne risquerons jamais de nous » tromper, dit notre Auteur, lorsque nous » examinerons quelle est l'utilité réelle qui » résulte pour notre espéce, des Religions, » des Gouvernemens, des Loix, de toutes

(*a*) Page 340.

» les institutions, les inventions & les ac-» tions des hommes » (*a*). Je soutiens au contraire, que nous risquerons toujours de nous tromper, que nous nous tromperons infailliblement, dès que nous consulterons dans cet examen, la Philosophie plutôt que le sens-commun. Des Philosophes qui se font un point d'honneur de dénaturer l'homme, sont ils juges compétens de ce qui lui convient? Dès qu'ils en font un automate, est-ce à eux de prononcer sur les mobiles qui doivent le conduire? Ils blâment également la Religion, le Gouvernement, les Loix, toutes les institutions de la société; qu'est-ce que prouve leur prévention également injuste sur tous ces objets? Ils n'ont pas été consultés pour établir ces institutions; elles subsisteront malgré eux, tant que la Nature continuera d'être la même. Laissons déraisonner les Philosophes, soyons sages, réprimons nos passions, & nos institutions nous rendront heureux.

Ils nous crient sans cesse que la Religion nous rend misérables sans nous rendre meilleurs (*b*). Mais à qui est-ce de juger de l'impression que ce motif fait sur nous? Est-ce au Philosophe qui n'a point de Religion,

(*a*) Page 342.
(*b*) Page 343. Contag. sac. c. 13, p. 123. Essai sur les préjugés, c 13, p. 338.

qui n'en ſent pas les effets par ſa propre expérience ; ou au fidele qui en porte le joug, & qui peut rendre témoignage de ſes propres ſentimens ? Quel eſt l'homme perſuadé de ſa Religion, qui atteſte qu'elle le rend miſérable, & qu'elle ne le détourne jamais du crime ? N'y a-t-il pas de la folie dans l'entêtement d'un Matérialiſte qui prétend mieux ſçavoir que nous-mêmes, quelle eſt l'influence de la Religion ſur nos ſentimens & ſur nos actions ?

Il n'y a pas plus de bon-ſens dans ſes déclamations contre le pouvoir des Princes, contre le reſpect & l'attachement des Nations pour leurs Souverains. Outre l'indécence, le ſcandale & les pernicieux effets de ce procédé, c'eſt aux Nations elles-mêmes de juger du bien & du mal qu'elles reſſentent, & du Gouvernement qui leur convient. C'eſt à elles de ſe plaindre ſi elles ſouffrent, & non pas à un Philoſophe d'aigrir leurs miſeres, en inſultant à leur ſoumiſſion. Il n'eſt point d'homme ſenſé qui ne convienne que le pire de tous les maux pour un peuple eſt l'anarchie ; que le plus funeſte de tous les événemens eſt une révolution dans l'autorité politique ; qu'il vaut cent fois mieux avoir un Gouvernement défectueux, que de ne point en avoir du tout. S'il y a des Nations malheureuſes, mécontentes, indiſpoſées

contre leur Souverain, ce n'eſt certainement pas la nôtre.

Enfin les plaintes de notre Matérialiſte contre les défauts de la Morale ſont le comble du ridicule (*a*). Nous lui avons démontré que dans le ſyſtême de la Fatalité, la Morale eſt nulle & impoſſible, que ce ſyſtême abſurde lâche la bride à toutes les paſſions, & juſtifie toutes les folies des hommes. Il eſt auſſi impoſſible d'établir une Morale ſans Religion, que de fonder une Religion ſans Morale.

§. 6.

L'Auteur y penſe-t-il, quand il oſe reprocher à la Religion que « ſes vaines cla-» meurs ne firent que rendre la vertu haïſ-» ſable, parce qu'elles la repréſenterent tou-» jours comme ennemie du bonheur & des » plaiſirs des humains » (*b*). Comment n'a-t-il pas vu que ce reproche retombe de tout ſon poids ſur toute eſpéce de Morale quelconque? Il eſt convenu que l'intérêt ou le bonheur du méchant, eſt de ſatisfaire ſes paſſions à tout prix (*c*); que la vertu conſiſte à ſacrifier l'intérêt faux & momentané des paſſions au bien général de la ſociété.

(*a*) Page 344 Contagion ſacrée, c. 10, p. 49 & 50.
(*b*) Page 345.
(*c*) Chap. 15, p. 316.

Il est donc impossible que l'homme méchant & passionné, bien résolu de se satisfaire à tout prix, ne regarde la vertu comme haïssable, comme ennemie de son bonheur & de ses plaisirs; la Morale, comme un frein odieux qui le gêne.

Il est faux, & on ne peut assez le répéter, que la Religion ne donne à l'homme aucun motif réel pour faire le sacrifice de ses passions. 1°. Elle lui fournit le même motif sur lequel l'Auteur appuye uniquement; elle lui enseigne qu'il ne peut être réellement & solidement heureux sur la terre en obéissant à ses passions; que ce sont des tyrans d'autant plus insatiables & plus cruels, qu'elles ont acquis sur nous plus d'empire; que le plaisir momentané qu'elles nous font goûter, est toujours expié par de fâcheux remords; qu'un homme qui en est esclave, devient nécessairement le rebut & l'opprobre, aussi-bien que l'ennemi de la société; qu'il est détesté de ses semblables, & insuportable à lui-même. 2°. Elle lui annonce que l'homme vicieux, qui est déja son propre juge & son bourreau dans cette vie, doit s'attendre à une destinée encore plus malheureuse en l'autre; que quand même la vertu seroit méconnue & persécutée sur la terre, elle trouve déja sa consolation dans le témoignage qu'elle se rend à elle-même, & encore plus dans l'espérance de la félicité éternelle que Dieu

lui promet : que si par une fatalité extraordinaire les hommes lui refusent la justice qui lui est due, Dieu sçaura la lui rendre & le dédommager.

La Morale chrétienne est donc fondée sur deux motifs, qui, loin d'être opposés, se soutiennent mutuellement; la Morale philosophique, en supprimant le second, détruit le premier, & lui ôte toute sa force; puisque, de son propre aveu, l'avantage de la vertu est nul dans la société des méchans : elle anéantit encore le témoignage de la conscience en ruinant la liberté. Si donc l'erreur est la vraie source des maux de la race humaine (*a*), c'est l'erreur enseignée par les Matérialistes, & non la Morale que nous prêche la Religion.

Nous avons cherché vainement à concilier les différentes prétentions de l'Auteur. Il soutient dans ce Chapitre le même caractere d'inconséquence & de contradiction que dans les précédens.

§. 7.

Il nous assure d'un côté que « le souverain bien tant cherché par quelques Sages, est une chimere; que tous les hommes » sont malades; que les erreurs qui les aveuglent, les desirs qui les agitent, les passions qui les tourmentent, les inquiétudes

(*a*) Pag. 346. Contag. sac. c 7, p. 134. Essai sur les préjugés, c. 2, p. 24.

» qui les rongent, les maux tant physiques » que moraux qui les assiégent de toutes » parts, paroissent incompatibles avec le » bonheur ». Dans le Chapitre précédent, il a décidé que, par une Loi irrévocable du destin, les hommes sont forcés d'être mécontens de leur sort (*a*). D'autre part il soutient que ce n'est point une dépravation héréditaire qui a rendu les mortels méchans & malheureux; que c'est uniquement à l'erreur que sont dus ces effets déplorables (*b*).

Mais des erreurs & des effets causés par une loi irrévocable du destin, ne sont-ils pas une dépravation originelle & héréditaire? Quel remède *la vérité puisée dans la Nature*, peut-elle apporter à des maux qui viennent de la Nature & d'une loi irrévocable du destin? Nous fera-t-on espérer de trouver la vérité en dépit du destin & de la Nature? S'ils sont la source de nos maux, les superstitieux atrabilaires & nourris de mélancolie, qui ont vu sans cesse la Nature ou son Auteur acharnés contre l'espéce humaine (*c*), ont-ils eu tort? Ils ont envisagé la Nature des mêmes yeux que notre Auteur.

Quels sont d'ailleurs les superstitieux qui ont dit aux hommes, que l'Auteur de leur existence les a destinés à l'infortune, qui

(*a*) Page 330.
(*b*) Page 346. Essai sur les préjugés, ch. 13, p. 332. De l'Esprit, second Discours, c 24, p. 300.
(*c*) Page 347. Contagion sacr. c. 1, p. 18.

leur ont commandé d'entrer dans ſes vues, de ſe rendre malheureux, de combattre ces déſirs rebelles, qui ont la félicité pour objet? Nous ne connoiſſons aucun Moraliſte aſſez inſenſé pour avoir tenu ce langage. Ceux qui ont dit aux hommes, que Dieu ne les a pas deſtinés à jouir du bonheur en ce monde, mais en l'autre, ont exactement penſé comme l'Auteur lui-même; ils ont cru que le ſouverain bien, tant cherché en ce monde par quelques Sages, eſt une chimere, que tous les hommes ſont mécontens de leur ſort, non par une loi irrévocable du deſtin, mais par leur nature même qui les appelle à un bonheur éternel.

Après avoir reconnu que le ſouverain bien eſt une chimere, après avoir accuſé de nos maux le deſtin & la Nature, l'Auteur les abſout & en fait l'apologie; il ſoutient qu'il eſt des heureux ſur la terre, des ſouverains animés de la noble ambition de rendre les Nations floriſſantes & fortunées, des génies occupés à ſervir utilement leurs concitoyens, & qui jouiſſent du bonheur qu'ils procurent aux autres; que le pauvre lui-même n'eſt point exclu du bonheur. Il en conclut que la Nature ne fut point une marâtre pour le plus grand nombre de ſes enfans (*a*). Il étale avec complaiſance, les

(*a*) Pages 349 & 350.

consolations & les avantages que l'homme peut goûter dans une condition médiocre. Voilà donc le plus grand nombre des enfans de la nature à couvert de la loi irrévocable du destin, qui force les hommes à être mécontens de leur sort.

Non content d'avoir invectivé déja plusieurs fois contre les vices du Gouvernement, il y revient encore, & peint avec les plus noires couleurs, la misere des peuples, qui en est la suite nécessaire. Cependant il avoue que nul Gouvernement ne peut rendre tous ses sujets heureux; qu'il ne peut se flatter de contenter les fantaisies insatiables de citoyens oisifs, qui ne sçavent qu'imaginer pour calmer leurs ennuis (*a*). Il pouvoit ajouter que ce sont ces mêmes citoyens oisifs & insatiables qui s'érigent en censeurs du Gouvernement; que leur vaine critique ne prouve rien. Et il est fâcheux que l'Auteur lui-même ait donné lieu à une application désobligeante.

Il nous dispense donc de le croire, lorsqu'il dit que les erreurs religieuses & politiques ont changé l'Univers en une vallée de larmes; il désavoue cette exagération, en reconnoissant quelques lignes plus bas que, « si nous jettons un coup d'œil impar» tial sur la race humaine, nous y trouve-

(*a*) Page 351.

rons

» rons un plus grand nombre de biens que » de maux ; que nul homme n'eſt heureux » en maſſe, mais qu'il l'eſt en détail ; que » l'attachement de tous les hommes à la vie, » eſt une preuve qu'ils ne ſont pas auſſi mal- » heureux qu'on le penſe ». Il en conclut qu'il faut impoſer ſilence à l'humeur noire (*a*). La concluſion eſt très-ſage, & il auroit bien fait de la tirer plutôt.

Malheureuſement l'humeur noire le ſaiſit encore dans la ſeconde Partie de ſon Ouvrage, où il blaſphême contre la Providence ; nous devons lui ſçavoir gré de nous avoir fourni d'avance de quoi réfuter ſes fauſſes accuſations.

Il faut donc chercher ailleurs que dans ſes principes, le reméde aux maux réels ou imaginaires de la race humaine : la Religion de concert avec la raiſon nous les fournit ; quiconque en écoute les leçons, ne peut être malheureux.

§. 8.

1°. Il n'eſt pas vrai que la ſomme des maux en ce monde ſurpaſſe celle des biens ; les Philoſophes qui ont ſoutenu ce paradoxe, étoient des ingrats ; ils fermoient les yeux ſur les bienfaits de la Nature, pour ſe diſpenſer d'en remercier & d'en adorer l'Au-

(*a*) Pages 352 & 354.

teur. L'attachement que nous avons pour la vie non-seulement par instinct, mais par réflexion, suffit pour démontrer la fausseté des plaintes que forment sans cesse les mauvais cœurs contre la Providence : c'est une preuve que dans les différentes conditions, les biens & les maux sont à-peu-près compensés ; tout homme qui a le temps de réfléchir, n'est point tenté de sortir de son état, ni d'envier le sort d'autrui.

2°. La félicité de ce monde, toujours très-imparfaite & mêlée d'amertume, ne suffit point pour contenter entiérement les desirs de l'homme ; les inquiétudes dont il est toujours agité, l'avertissent qu'il est destiné par le Créateur de la Nature à un bonheur plus complet. L'espérance de ce bonheur, que la Religion lui propose, est le plus puissant remède pour lui faire supporter avec courage les chagrins de cette vie ; elle est le soutien & l'unique ressource de l'homme souffrant ; & il n'est aucune espéce de maux qu'il ne puisse vaincre avec ce puissant secours.

3°. La plupart des maux qui nous affligent, ne viennent point de la Nature, mais des passions auxquelles nous sommes libres de résister : ce sont donc des maux volontaires, & nous ne pouvons les attribuer qu'à nous-mêmes. Le Sage qui résiste à ses passions, & qui est sans cesse attentif à

les réprimer, a tout fait pour son bonheur; le méchant, qui en est devenu l'esclave, ne peut gémir avec justice des chaînes qu'il s'est données librement. Qu'il se fasse violence, qu'il devienne vertueux, & il commencera dès-lors à goûter la paix & le bonheur. Les erreurs, dont les passions sont ordinairement la source, sont aussi volontaires que l'esclavage où elles nous réduisent : la voix importune de la conscience, que le méchant ne parvient jamais à étouffer, lui montre sans cesse son égarement, & le rappelle à la vertu.

4°. Si la société même nous expose à des peines & au choc des passions de nos semblables, cet inconvénient n'est rien en comparaison des biens dont elle nous fait jouir. L'homme isolé & sauvage est incontestablement le plus malheureux des êtres animés : la vie sociale nous met en possession des talens, des travaux, de l'industrie, des vertus de nos concitoyens. Tout homme qui n'est point aveuglé par une fausse Philosophie, reconnoît ces avantages, & s'impose à lui-même l'obligation d'y contribuer : il sent qu'il est né pour les autres, de même que les autres sont faits pour lui; qu'il doit avoir pour les divers membres de la société, les sentimens & la conduite qu'il est en droit d'exiger d'eux.

5°. Si les divers gouvernemens établis

parmi les hommes ne sont pas aussi parfaits, qu'on peut le desirer dans la spéculation, les inconvéniens qui en résultent, ne peuvent être mis en comparaison avec les maux dont ils nous mettent à couvert. L'anarchie déchaîne les passions des méchans contre la société; dans toutes les révolutions, ce sont les hommes hardis, ambitieux, fourbes, méchans qui triomphent; sous prétexte de veiller aux intérêts des peuples, ils immolent les Nations entieres à leur propre intérêt. L'Histoire ne nous fournit point d'exemples d'un trône renversé, sans que les peuples aient été écrasés sous sa chute. Les déclamations contre l'autorité établie, sont les fureurs d'un insensé; le sage qui voit des abus par-tout, mais des abus inévitables, cherche plutôt à les excuser qu'à les grossir aux yeux de la multitude; il plaint ceux qui gouvernent; il fait des vœux pour leur prospérité & leurs succès.

6°. Le comble de l'injustice & de l'absurdité est d'imputer à la Religion ou à la Morale qu'elle nous enseigne, les maux de la société (*a*); autant vaudroit attribuer à la Médecine les maladies du genre humain. Sans la Religion, point de police ni de société réglée dans aucun lieu du monde: hors des contrées, où la Religion chrétienne

(*a*) Essai sur les préjugés, ch. 3, p. 57.

eſt connue ; point de Gouvernement modéré ; c'eſt elle qui a introduit en Europe le droit des gens, la liberté civile, la douceur des mœurs ; qui y a ſoutenu les ſciences & les arts ; qui y entretient les vertus ſociales inconnues dans le reſte de l'Univers. Si, malgré les leçons & les ſecours qu'elle nous donne, il y a encore des vices, c'eſt qu'en vertu de ſa liberté, l'homme abuſe des plus excellentes inſtitutions ; ſi dans des momens de fermentation & de vertige, les peuples ont fait ſervir à leurs paſſions, le frein même qui devoit les retenir, ces maux paſſagers ne ſont rien au prix des biens conſtans, univerſels, ineſtimables que la Religion nous procure. Avec elle il n'eſt point de maux déſeſpérés ; ſans elle nos vices & nos paſſions ſeroient incurables.

Ces courtes réflexions ſuffiſent pour réfuter ce que notre Auteur va nous dire dans le Chapitre ſuivant.

CHAPITRE XVII.

Des idées vraies, fondées sur la raison & la Religion, sont les seuls remédes aux maux des hommes. Récapitulation de cette premiere Partie. Conclusion.

§. I.

TOUTES les fois que nous cessons de prendre l'expérience pour guide, nous tombons dans l'erreur. Telle est la maxime par laquelle l'Auteur a commencé son Ouvrage, qu'il a souvent répétée dans la suite, & par laquelle il conclut cette premiere Partie. Nos erreurs en tout genre viennent, selon lui, d'avoir renoncé à l'expérience, au témoignage de nos sens, à la droite raison, pour nous laisser guider par l'imagination souvent trompeuse, & par l'autorité toujours suspecte (*a*).

Pour savoir si ce reproche est fondé, il seroit du moins à souhaiter que l'Auteur nous eût appris, quelles sont les expériences que nous pouvons faire sur l'objet par-

(*a*) Pages 355 & 364.

ticulier qu'il vient de traiter, & qu'il continue dans ce dernier Chapitre. Il prétend que des *idées vraies ;* c'eſt-à-dire, les idées qu'il s'eſt forgées lui-même, & le ſyſtême qu'il a embraſſé, ſont les ſeuls remédes aux maux des hommes : & par quelle expérience pouvons-nous juger de la vérité ou de la fauſſeté de cette prétention ? Si l'on pouvoit citer l'exemple d'une Nation qui eût établi chez elle une ſaine Morale, une ſage politique, un bonheur conſtant & général, & qui eût fondé ces avantages ſur le Matérialiſme, cette expérience déciſive démontreroit ſans doute, que ce merveilleux ſyſtême eſt le reméde unique, la panacée univerſelle des maux du genre humain. Mais nous chercherions vainement dans l'Univers un peuple Athée & Matérialiſte réuni en corps de ſociété ; il n'y en eut jamais, & nous pouvons aſſurer que jamais il n'y en aura. Outre le penchant invincible qui porte tous les hommes à croire un Dieu, à profeſſer une Religion vraie ou fauſſe ; chez un peuple Athée toute ſociété ſeroit impoſſible : nous l'avons déja démontré dans un autre Ouvrage (*a*), & nous avons confirmé cette démonſtration dans celui-ci.

(*a*) Apol. de la Relig. Chrét. tom. 2, rem. ſur le Dict. Philoſ. art. *Athées*.

L'expérience constante & universelle de tous les peuples du monde, loin de favoriser le Matérialisme, forme donc une preuve irrécusable contre lui; l'Auteur, en nous rappellant à ce tribunal, ne peut éviter sa condamnation. C'est lui qui contredit l'expérience, la Nature & la raison dans tous les dogmes qu'il s'est efforcé d'établir; &, selon son propre principe, nous devons conclure qu'il est tombé dans l'erreur. Une courte récapitulation achevera de nous en convaincre.

§. 2.

Par quelle expérience notre Philosophe a-t-il prouvé que le mouvement est essentiel à la matiere? Nous lui avons fait voir qu'aucune expérience, aucun des mouvemens que nous appercevons dans la matiere, ne peut appuyer cette assertion; qu'aucune des qualités connues de la matiere, n'a une relation essentielle avec le mouvement. Nous avons démontré même par ses propres principes, par ses aveux réitérés, que toute espéce de mouvement vient d'une cause extérieure à la matiere; qu'il y a par conséquent un moteur qui n'est point matériel lui-même, que tout mouvement est l'effet éloigné ou immédiat d'une volonté.

C'est à l'expérience même que nous nous

nous ſommes adreſſés, pour nous former une idée claire & préciſe de ce que nous appellons l'*ordre* & le *déſordre*, l'*intelligence* & le *haſard*. Nous avons prouvé par la confeſſion de l'Auteur, qu'il y a dans l'Univers un ordre général qui tend à la conſervation du tout, & un ordre particulier pour la conſervation des individus ; que les regles invariables du mouvement ont un rapport évident à ce double deſſein. Par ces idées mêmes, nous avons démontré que l'ordre eſt l'ouvrage d'une intelligence, & non d'une cauſe aveugle; nous avons conclu qu'une intelligence a préſidé à la création de l'Univers, & veille à ſa conſervation.

La ſeule expérience qui pouvoit nous guider, dans l'examen du principe de nos propres actions, c'eſt le ſens intime que nous en avons. En le conſultant, nous avons découvert que nos actions intérieures, la penſée, la volonté, ſont des actes ſimples & indiviſibles, dont par conſéquent la matiere eſſentiellement diviſible ne peut être ni le ſujet ni le principe. Nous avons vérifié cette obſervation en détail ſur chacune de nos opérations; l'Auteur l'a confirmée par les aveux que la vérité lui a ſouvent arrachés malgré lui : de-là s'enſuit une conſéquence infaillible, que le principe de nos opérations n'eſt point matiere, que c'eſt un

agent ſpirituel, *une ame* diſtinguée du corps.

En continuant de ſuivre la même route, d'interroger la Nature & le ſens intime, nous avons apperçu que nos actes intérieurs ſont *ſpontanés*; qu'ils ne ſont point imprimés à notre ame par une cauſe extérieure, comme le mouvement eſt imprimé aux corps : l'Auteur, encore d'accord avec nous, a reconnu dans notre ame la faculté d'agir ou de réagir ſur elle-même, ſans l'influence immédiate d'aucun principe extérieur. En examinant la maniere dont les motifs nous déterminent, nous avons vu qu'aucun ne le fait néceſſairement, que l'ame ou la volonté ſe détermine en dernier reſſort, qu'elle compare & qu'elle choiſit librement. Nouvelle démonſtration de ſa ſpiritualité auſſi-bien que de ſa liberté; la matiere eſſentiellement paſſive, étendue & diviſible, n'a rien de commun avec ces deux propriétés. La néceſſité, le deſtin, la fatalité, ſont donc une chimere.

De la ſpiritualité de l'ame s'enſuit ſon immortalité; eſſentiellement active, capable de penſer & de vouloir, l'ame ſéparée du corps peut faire l'un & l'autre, avoir la conſcience de ſes penſées & de ſes deſirs indépendamment d'aucun organe. D'où l'on doit conclure qu'en cet état, l'ame eſt ſuſceptible de plaiſir & de douleur, de récom-

penſe & de punition. Sur ces différentes vérités, la Nature a ſervi de maître & d'interprête à tous les hommes ; la créance de la liberté & de l'immortalité de l'ame eſt la foi du genre humain.

Ces mêmes vérités ſervent de baſe à la Morale, à la Politique, à la Religion. Nous avons fait voir que dans le ſyſtême du Matérialiſme & de la Fatalité, on ne peut plus diſtinguer le vice de la vertu ; qu'en méconnoiſſant l'ordre dans le monde phyſique, on ne peut en établir un dans le monde moral. Nous avons démontré à l'Auteur qu'une action utile, produite par un agent qui avoit intention de nuire, eſt un crime digne de punition ; qu'une action nuiſible, mais dont l'agent ne pouvoit prévoir les ſuites, eſt innocente ; que tout homme qui a deſſein d'être utile, quand même il nuiroit à la ſociété contre ſon intention, & par impuiſſance de faire autrement, eſt vertueux & digne de récompenſe : qu'ainſi la liberté eſt le ſeul fondement de la *moralité* de nos actions & des Loix de la ſociété.

Il n'eſt pas moins évident que la liberté ſeule eſt le principe du témoignage que nous rend la conſcience : ſi toutes nos actions ſont une ſuite néceſſaire & immuable des cauſes phyſiques, & de l'ordre éternel de la Nature, le crime eſt exempt de remords, la vertu ne peut recevoir de ré-

compense ni en ce monde ni en l'autre. La maxime vraie, souvent inculquée par l'Auteur, que l'*homme ne peut être heureux sans la vertu*, est un hommage forcé qu'il rend à la liberté.

Par le choc inévitable des passions dans la société, par la multitude des maux auxquels notre nature est exposée, par l'impuissance où sont les hommes de connoître l'intérieur de leurs semblables, & de rendre à chacun ce qui lui est dû, il est clair que la vertu ne peut être parfaitement heureuse, ni suffisamment récompensée sur la terre; que les méchans y jouissent souvent d'un sort plus avantageux que les bons. Dès qu'il est prouvé qu'une Providence juste, sage, bienfaisante préside à l'Univers, nous ne pouvons nous dispenser de juger qu'elle nous destine une autre vie où l'ordre sera parfaitement rétabli, où le juste recevra le prix de ses vertus, & le méchant le châtiment de ses crimes. Nouvelle preuve de l'immortalité de l'ame, & qui sert de base à la Religion. Si d'un autre côté, Dieu a révélé cette vérité aux hommes, d'une maniere qui ne peut leur laisser aucun doute, ne devons-nous pas conclure que le Matérialisme est une absurdité révoltante, & que les partisans sont inexcusables?

Nous avons donc exactement suivi la route que l'Auteur nous a tracée; c'est lui-

même qui s'en eſt continuellement écarté. Loin d'écouter l'expérience, le témoignage des ſens, la voix de la raiſon & de la Nature, il les a conſtamment récuſés, pour y ſubſtituer ſes propres idées, & des contradictions perpétuelles; les déclamations qu'il renouvelle en finiſſant, ſont auſſi ridicules que les paradoxes par leſquels il a commencé.

§. 3.

Tous les Moraliſtes conviennent avec lui, « qu'un être intelligent ne peut perdre » un inſtant de vue ſa propre conſervation, » ſon intérêt réel ou fictif, ſon bien-être » ſolide ou paſſager, en un mot ſon bon» heur vrai ou faux » (*a*). Ils ajoutent encore que c'eſt Dieu même qui a imprimé à l'homme cette inclination puiſſante qui eſt le mobile de ſes actions. Mais ils ajoutent, & l'Auteur eſt obligé d'en convenir, que l'homme avec des lumieres bornées & des paſſions fougueuſes, eſt expoſé ſans ceſſe à ſe tromper dans le choix, à prendre un intérêt momentané & mal entendu, pour un bonheur réel & ſolide. Voilà pourquoi ils ſoutiennent, que la lumiere naturelle a

(*a*) Page 355. Contagion ſacrée, ch. 13, p. 136. Eſſai ſur les préjugés, ch. 13, p. 384. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, ch. 5, p. 127.

eu besoin d'être soutenue par la révélation ; & la Loi naturelle par une loi positive.

Cette Loi divine, sage & bienfaisante, comme son Auteur, ne nous commande point d'étouffer le desir du bonheur, mais de le tourner vers son véritable objet ; de combattre tous nos penchans, mais de réprimer nos penchans vicieux ; d'anéantir nos passions, mais de les régler. Elle ne nous ordonne point de renoncer à tout plaisir, à toute satisfaction quelconque, au bien-être & aux avantages que la vertu peut nous procurer, au témoignage même & à la paix de notre conscience ; l'assertion contraire est une calomnie, dont notre Philosophe devroit rougir : mais elle nous commande de préférer le témoignage de notre conscience, qui est la voix de Dieu même, au témoignage des hommes, souvent aveugles & vicieux ; de sacrifier le plaisir momentané, que nous pourrions goûter à satisfaire une passion, au plaisir plus pur & plus solide de faire du bien à nos semblables ; de nous consoler lorsque les hommes nous calomnient & nous persécutent, par l'espérance que Dieu nous rendra justice en ce monde ou en l'autre.

En accordant pour un moment à notre Philosophe, que la société présente est mal constituée, que l'éducation, le Gouvernement, l'opinion publique, l'habitude y ren-

dent le vice inévitable, néceſſaire même au bonheur momentané des hommes (*a*) : quelle Morale enſeignera-t-il ? Conſeillera-t-il à l'avare d'acquérir des richeſſes par toutes ſortes de voies, & de n'en faire uſage que pour ſon utilité particuliere ; à l'ambitieux, de briguer les honneurs par les moyens les plus vils & les plus odieux, pour faire gémir ſous le poids de l'autorité, la vertu tremblante & perſécutée ; au voluptueux, d'aſſouvir la brutalité de ſes deſirs, de fouler aux pieds la honte, la décence & l'opinion publique ? Il n'a pas oſé porter l'aveuglement juſques-là.

Il dira ſans doute, & il n'a ceſſé de le répéter, qu'il faut réformer l'éducation, la politique, l'opinion & les mœurs publiques. Fort bien ; & la Religion dit-elle autre choſe ? D'ailleurs, par où commencerons-nous la réforme ? Par les particuliers. Il y auroit de la folie à imaginer qu'une Nation entiere, un vaſte Royaume, changera de mœurs, d'opinions, d'habitudes, par une révolution univerſelle & ſubite. C'eſt donc aux particuliers qu'il faut perſuader, malgré la conſtitution de la ſociété dans laquelle ils vivent, que l'avarice, l'ambition, la volupté, la jalouſie, la vengeance, &c. ſont

(*a*) Page 355. Contag. ſac. c. 7, p. 138 & ſuiv. Eſſai ſur les préjugés, ch. 1, p. 16.

des passions folles, injustes, déraisonnables ; qu'en s'y livrant, ils ne peuvent trouver qu'un bonheur chimérique & un malheur réel : & voilà ce que leur enseigne la Religion.

Lorsque des Philosophes sans Religion prêcheront cette morale, seront-ils mieux écoutés que la Religion même, & leurs sermons seront-ils plus efficaces que ceux des Prédicateurs ? Nous sçavons par expérience, quels prodiges de conversion la Philosophie a opérés dans tous les temps ; & nous avons vu de quel poids peuvent être des leçons qui se contredisent. Si par malheur nos réformateurs Matérialistes sont mépriſés, & ils ne méritent que trop de l'être, qu'en résultera-t-il ? Les réfractaires à la morale philosophique seront-ils en droit de lui insulter, de lui objecter qu'elle n'aboutit « qu'à » nous jetter dans le trouble, à produire en » nous un combat violent, sans jamais rem» porter la victoire ; que quand, par hazard, » elle l'emporte sur tant de forces réunies, » elle nous rend malheureux » (a) ; puisqu'alors elle nous laisse sans défense contre les passions des méchans, avec lesquels nous sommes forcés de vivre ?

Avant de déclamer sur l'inutilité de la Religion, l'Auteur devoit examiner, s'il ne donneroit pas lieu à la rétorsion.

(a) Page 258. Essai sur les préjugés, c. 6, p. 130.

§. 4.

« Les passions, dit-il, sont les vrais contrepoids des passions; ne cherchons point » à les détruire, mais tâchons de les diriger: » balançons celles qui sont nuisibles par celles » qui sont utiles à la société » (*a*). L'expédient est très bon : mais il y a quelques observations à faire. 1°. Ce langage bien entendu, n'est point étranger à la Religion ; jamais elle n'a blâmé les passions véritablement utiles à la société; alors même les Moralistes leur donnent le nom de *vertus* ; ils ne nomment *passions*, dans la rigueur du terme, que les penchans nuisibles à la société ou à nous-mêmes : & cette équivoque a souvent donné lieu à des reproches très mal fondés. 2°. Diriger les passions au bien de la société, est-ce un projet facile, à l'égard de la plupart des hommes ? Nous voudrions sçavoir de quelle maniere on peut s'y prendre pour tirer parti d'un voluptueux décidé. Il faut, direz-vous, balancer cette passion nuisible par d'autres plus utiles. A merveille : & de quel contrepoids vous servirez-vous pour entraîner une ame molle & efféminée, qui n'est affectée que par le plaisir des sens,

(*a*) Page 358. Essai sur les préjugés, c. 7, p. 175. De l'Esprit, second Discours, c. 16.

ſur-tout dans l'hypothèſe du Matérialiſme, où toute paſſion eſt l'effet néceſſaire de la conſtitution phyſique & de l'organiſation ? Cela ſeroit très-beau dans la ſpéculation, s'il n'étoit pas abſurde ; mais nous voudrions en voir l'exécution & la pratique.

« La raiſon & la Morale ne pourront rien » ſur les mortels, ſi elles ne montrent à » chacun d'eux, que ſon intérêt véritable » eſt attaché à une conduite utile à lui-» même (*a*). Voilà juſtement le grand Ouvrage auquel la Philoſophie, la Morale, la Religion travaillent de concert & aſſez inutilement depuis le commencement du monde. L'Auteur s'eſt-il perſuadé que cette doctrine eſt inouïe, & qu'il en eſt le créateur ? Dans tous les temps, dans tous les lieux, chez les peuples les plus corrompus, l'on n'a ceſſé de répéter à l'homme, que ſon ſeul intérêt véritable, même pour ce monde, la ſeule conduite vraiment utile, c'eſt d'être vertueux : & malheureuſement il eſt toujours peu d'hommes qui en ſoient perſuadés.

C'eſt à l'éducation ſans doute d'allumer de bonne heure l'imagination des citoyens, pour les avantages qui réſultent d'une conduite utile & avantageuſe au genre humain ; nous préſumons qu'il n'eſt aucun pere, qui n'ait ſouvent donné cette leçon à ſes en-

(*a*) Page 359. Contag. ſacrée, c. 13, p. 137.

fans, aucun inſtituteur qui ne l'ait répétée à ſes éleves ; ſuppoſons pour un moment les uns & les autres infatués du Matérialiſme, & voyons ce qu'un jeune homme, déja capable de réflexion, ſeroit en droit de répliquer à la Morale qu'on ne ceſſe de lui prêcher.

« Vous me dites que mon intérêt véritable eſt de me concilier l'eſtime, la bienveillance, l'affection des autres hommes, parce que ces avantages ſont néceſſaires à ma propre félicité ; qu'ainſi je dois faire céder ma ſatisfaction particuliere à la leur, mon bien particulier au bien général de la ſociété : j'y vois ſeulement deux difficultés. 1°. Cela ſeroit poſſible dans une ſociété d'individus qui penſeroient de même ; je ſerois aſſuré d'être dédommagé par leur retour des ſacrifices que je pourrois leur faire. Mais dans un monde compoſé d'avares, d'ambitieux, de voluptueux, de jaloux, d'hommes faux & perfides, violens & vindicatifs, tels que vous me les peignez vous-même ; quelle ſera ma deſtinée ? Je ne puis m'aſſurer leur eſtime leur affection, qu'en leur cédant toujours, qu'en ſacrifiant mes droits aux leurs, mes goûts à leurs paſſions, mon bien-être à leur bonheur, c'eſt-à-dire, en me rendant malheureux avec eux, pour qu'ils ſoient heureux avec moi : cela eſt-il juſte, cela

» eſt-il praticable ? Refondez la ſociété ; » rendez tous les hommes raiſonnables ; dès » ce moment je promets de me conformer » à vos principes ; mais ne l'exigez pas au- » trement. 2°. Je conſentirois encore à en » courir le danger, ſi jen étois le maître, » ſi cela dépendoit de moi. Mais ne m'avez- » vous pas enſeigné que mes goûts, mes » penchans, mes paſſions, mes deſirs, mes » actions ſont autant d'effets néceſſaires de » mon organiſation particuliere, & des élé- » mens dont ma nature individuelle eſt com- » poſée ; qu'il n'eſt pas en mon pouvoir d'y » réſiſter ; que je ſuis *un inſtrument paſſif* » *entre les mains de la néceſſité.* Si cette né- » ceſſité me porte à préférer toujours mon » bien-être à celui des autres, ma ſatisfac- » tion particuliere à leur bienveillance, que » voulez-vous que je faſſe ? J'attendrai donc » les circonſtances, pour ſçavoir de quel » côté m'entraînera la néceſſité, & j'y céde- » rai ſans ſcrupule. Si vous le trouvez mau- » vais, vous êtes injuſtes & inconſéquens ».

Quelle réponſe le pere ou le Mentor feront-ils à cette harangue ? La réponſe d'Horace à ſon eſclave ; mais ce n'eſt pas le jeune-homme qu'il faudroit châtier, c'eſt le Philoſophe qui lui a tourné la tête.

Irons-nous argumenter avec notre Matérialiſte contre le Gouvernement ? Il nous répondra comme le jeune-homme, & nous

n'aurons rien à répliquer. Ce n'eſt donc pas la morale de l'Auteur qui réformera les hommes; au contraire, il faut que les hommes ſoient changés avant que ſa morale puiſſe être d'aucun uſage.

« L'homme, dit-il, n'eſt ſi ſouvent méchant, que parce qu'il ſe ſent preſque toujours intéreſſé à l'être; que l'on rende les hommes plus éclairés & plus heureux, & on les rendra meilleurs » (*a*). Nous pourrions dire avec autant de juſteſſe : que l'on rende les hommes meilleurs, c'eſt-à-dire, moins paſſionnés, & on les rendra plus éclairés & plus heureux; avec des paſſions moins vives, l'homme ſentira mieux quel eſt ſon véritable intérêt; il ne ſe croira plus intéreſſé à être méchant. Mais c'eſt juſtement la difficulté; & l'Auteur ne nous montre point par quelle voie on peut en ſortir.

« Ce n'eſt point la Nature, continue-t-il, » qui fait des méchans; ce ſont nos inſti» tutions qui déterminent à l'être » (*b*). Si nous diſions au contraire que parce que l'homme eſt méchant, il a fait de méchantes inſtitutions, aurions-nous plus de tort que l'Auteur? C'eſt donc ici un cercle de cauſes &

(*a*) Page 360. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, ch. 24, p. 390.

(*b*) Page 361. Contagion ſacrée, c. 7, p. 143. De l'Eſprit, ſecond Diſcours, ch. 24, p. 390. Eſſai ſur les préjugés, ch. 13, p. 332.

& d'effets, une chaîne d'actions & de réactions, dont il faut tâcher de saisir le premier anneau ; voyons si nous pourrons y réussir, en oubliant pour un moment ce que la révélation nous enseigne.

§. 5.

La Nature ne nous rend point méchans ; parce que la méchanceté, proprement dite, suppose la liberté ; mais elle nous donne des passions vives & impétueuses qui nous portent à devenir méchans. Ces passions sont la source premiere des erreurs & des vices dans les particuliers & dans la société. On ne peut pas dire que l'erreur soit la cause des passions ; mais comme les passions nous aveuglent, elles ne peuvent manquer d'enfanter des erreurs : c'est donc mal raisonner d'attribuer les passions & les vices à la mauvaise constitution de la société ; celle-ci est l'effet & non la cause. C'est comme si l'on attribuoit le mauvais régime d'un homme à son mauvais tempérament, au lieu d'attribuer les vices du tempérament au régime. Dans une société mal réglée, les passions ont plus de liberté & plus d'essor ; mais si les hommes ne commençoient pas par suivre aveuglément leurs passions, la société ne se corromproit jamais : si chaque particulier vouloit réprimer ses penchans vicieux, comme il est libre de le faire,

la réforme des particuliers entraîneroit néceſſairement la réforme de la ſociété. La Religion, en oppoſant un frein aux paſſions, applique donc le reméde à la ſource du mal; les Philoſophes qui veulent refondre la ſociété, prétendent arrêter un effet néceſſaire, en laiſſant ſubſiſter la cauſe.

Leurs déclamations continuelles contre l'éducation, contre la Morale, contre la politique, jointes à l'apologie obſtinée des paſſions, ſont un mêlange d'abſurdités inconcevables. Encore une fois, les hommes ne ſe changent point en gros, mais en détail; on a beau établir une diſcipline pour une armée, ſi on ne la fait obſerver par tous les ſoldats en particulier; & c'eſt ce qui démontre l'inutilité de tous les plans de morale, d'éducation & de légiſlation, à moins que la Religion ne donne à chaque citoyen un motif perſonnel & toujours ſubſiſtant pour s'y conformer. On a dit, il y a long-temps, que ſans les mœurs, les Loix ſont inutiles, & la Religion ſeule peut donner des mœurs; lorſqu'elle n'y réuſſit point, comme il arrive trop ſouvent, tous les expédiens que peut propoſer la Philoſophie, réuſſiroient encore moins.

Mais il ne faut pas nous laiſſer effrayer par les peintures hideuſes que la mauvaiſe humeur a ſi ſouvent dictées aux Philoſophes. Nos mœurs ſans doute ne ſont que

trop corrompues ; & que seroit-ce si la Religion n'opposoit toujours une digue au torrent qui nous entraîne ? Les mœurs étoient encore plus déréglées chez les Nations Payennes ; nous l'avons fait voir ailleurs (*a*). Elles sont plus mauvaises sans comparaison, chez tous les peuples infidèles dont nous avons connoissance : elles n'ont si fort dégénéré parmi nous, que depuis que les Philosophes font tous leurs efforts pour détruire la Religion. En exagérant nos vices, ils insultent à leur ouvrage, ils nous font rougir de leur propre ignominie ; ils osent attribuer à la Religion, un malheur dont ils sont eux-mêmes les principaux Auteurs.

Ce n'est point à ces meurtriers empyriques de guérir les blessures qu'ils nous ont faites ; ils ne peuvent y appliquer que des remédes empoisonnés ; obstinés à se précipiter dans un abîme, ils veulent nous entraîner avec eux ; faisons un pas en arrière, & nous rougirons de les avoir écoutés un seul instant. « Je me représente, dit un » Ecrivain célèbre, je me représente les » Philosophes vrais ou prétendus, qui ont » quelque réforme à faire ou à prêcher, » comme étant sur le bord d'un fleuve très- » rapide qu'ils se proposent de franchir ; ils » assemblent leur siécle sur le bord du fleuve,

(*a*) Apol. de la Relig. Chrét. c. 11.

» le

» le haranguent, & l'exhortent à les imiter. » Ils se jettent ensuite dans le fleuve & à » travers une grêle de traits que leur lancent » la superstition & le despotisme, ils passent » à la nage, ne doutant point que leur siècle » ne les suive. A peine ont-ils passé, qu'ils » se retournent, & voyent leur siècle à » l'autre bord, qui les regarde, qui se mo- » que d'eux & qui s'en va » (*a*). Mais si le Philosophe se noye au passage, avons-nous tort de reculer ?

§. 6.

Jettons un coup-d'œil sur le chaos de contradictions dans lequel s'est plongé l'Auteur du *Système de la Nature*, nous verrons si un homme sensé peut être tenté de le suivre.

Le principe fondamental de son système, est que le mouvement est essentiel à la matiere (*b*); au moment même qu'il s'efforce de l'établir, il le détruit, en soutenant que tout mouvement est *acquis*, & se donne par impulsion ou par communication à l'infini (*c*); que tout corps est mu par un autre corps qui le frappe (*d*). Dans la premiere

(*a*) Mêlanges de Litt. d'Histoire & de Philos. par M. d'Alembert, tome 4, p. 400.
(*b*) Chap. 2.
(*c*) Chap. 2, p. 15 & 30.
(*d*) Ch. 10, p. 164.

ſuppoſition, le mouvement vient d'une cauſe intérieure, d'une énergie inſéparable de la matiere ; dans la ſeconde, il vient d'une cauſe extérieure. D'un côté, il affirme que la nature eſt un tout agiſſant & vivant (*a*) ; de l'autre, il enſeigne que la Nature n'eſt qu'un cercle éternel de mouvemens donnés & reçus (*b*), ou plutôt reçus & communiqués. Selon lui, la matiere eſt animée de ſa nature (*c*) ; &, ſelon lui encore, elle ne devient animée & ſenſible que par l'organiſation qui lui eſt accidentelle (*d*).

Cette contradiction choquante n'eſt point un effet d'inattention de la part du Philoſophe, c'eſt un défaut eſſentiellement attaché à ſon ſyſtême ; quelque biais qu'il eût pu prendre, il lui étoit impoſſible de l'éviter.

Il a voulu nous perſuader que la *force d'inertie*, eſt une action ou une eſpéce de mouvement dans la matiere (*e*), & il eſt forcé de convenir qu'il n'en réſulte que le repos ou la négation du mouvement (*f*). Il nous apprend que les mouvemens des êtres particuliers dépendent du mouvement général, qui lui-même eſt entretenu par les mouvemens des êtres particuliers (*g*) ; ainſi

(*a*) Chap. 4, p. 55.
(*b*) *Ibid.* p. 51.
(*c*) Chap. 2, p. 22.
(*d*) Chap. 6, p. 80.
(*e*) Ch. 2, p. 18 & 19.
(*f*) *Ibid.* p. 30.
(*g*) *Ibid.*

c'eſt un effet qui produit ſa propre cauſe : abſurdité honteuſe pour un Philoſophe.

Après avoir avancé que la putréfaction ſeule peut engendrer des animaux vivans & des hommes (*a*), il avoue dans la ſeconde Partie, que le germe humain ne peut être conçu & formé que dans le ſein d'une femme (*b*).

Eſt-il queſtion d'établir la néceſſité ? l'Auteur l'affirme & la nie ſelon le beſoin. D'une part, tout ce qui exiſte, ſuppoſe dès-lors même que l'exiſtence lui eſt eſſentielle (*c*); puiſque la matiere exiſte, elle eſt éternelle & néceſſaire. Comme rien ne peut exiſter ſans propriétés, l'étendue, l'impénétrabilité, la figure, &c. propriétés de la matiere, lui ſont auſſi néceſſaires, en ſont auſſi inſéparables que l'exiſtence même (*d*). D'autre part, les formes de la matiere ſont néanmoins paſſageres & contingentes (*e*). Tantôt tout n'eſt que ce qu'il peut être ; tout eſt néceſſairement ce qu'il eſt (*f*) : tantôt tout change dans l'Univers, la Nature ne renferme aucunes formes conſtantes (*g*). Les

(*a*) Chap. 2, p. 23.
(*b*) Tome 2, ch. 5, p. 162.
(*c*) *Ibid.* Chap. 4, p. 102.
(*d*) Tome 1, chap. 2, p. 27.
(*e*) Chap. 6, p. 82.
(*f*) Chap 6, p. 85.
(*g*) *Ibid.* pag. 87.

corps sont obligés de subir des variations continuelles dans leurs essences (*a*); cependant tous les effets sont nécessaires, parce qu'ils sont fondés sur l'essence des choses (*b*): les loix du mouvement sont invariables & fondées sur l'essence des êtres (*c*). Tout est donc nécessaire, & tout est contingent; rien ne peut changer & tout change, comme il plaît aux Matérialistes.

N'est-ce pas une Logique fort sensée & fort lumineuse, de raisonner continuellement sur l'essence des êtres, & d'avouer en même-temps que nous ignorons l'essence des êtres (*d*)? Substituer Dieu à la matiere, c'est, selon notre Philosophe, remplacer un agent connu par un agent inconnu (*e*); mais il convient que l'essence de la matiere nous est inconnue, que la plupart de ses propriétés sont inexplicables (*f*). Il nous reproche d'admettre un Dieu, dont tous les attributs sont des abstractions (*g*); & il nous avertit que la Nature, qu'il met à la place de Dieu, est un être abstrait (*h*). Il ne veut

(*a*) Chap. 3, p. 34 & 35.
(*b*) Chap. 5, p. 59.
(*c*) Chap. 2, p. 17.
(*d*) Chap. 4, p. 44.
(*e*) Chap. 4, p. 55.
(*f*) Chap. 4, p. 44; ch. 6, p. 79, 88, 93; ch. 8, p. 103 & 118; tome 2, p. 189.
(*g*) Chap. 10, p. 178.
(*h*) Chap. 1, p. 11.

pas souffrir que l'on parle d'un Dieu éternel & infini, & il prétend que la matiere est éternelle & infinie (*a*).

Quand il a fallu examiner s'il y a de l'ordre & de l'intelligence dans la construction de l'Univers, mêmes contradictions. L'Auteur a décidé d'abord que le but de tous les êtres est de se conserver, que le but de la Nature est la conservation, le maintien, l'action du tout (*b*) : ensuite il a soutenu que le tout ne peut avoir aucun but (*c*). Il définit l'*intelligence*, le pouvoir d'agir conformément à un but (*d*); il reconnoît que le *hasard* est précisément l'opposé (*e*) : & il assure que le hasard est un mot vuide de sens. Selon lui, la Nature n'a point de but, & cependant elle n'agit point au hasard (*f*). Il ne peut y avoir ni ordre ni désordre dans la Nature (*g*), tout n'est positivement ni bien ni mal (*h*); néanmoins nous voyons des désordres dans la Nature (*i*). L'Auteur argumente sur ces désordres pour attaquer la Providence; il en

(*a*) Tome 2, c. 4, p. 134 & 135.
(*b*) Chap. 4, p. 49, 53 & 54.
(*c*) Chap. 6, p. 66; t. 2, ch. 6, p. 175; ch. 7, p. 205.
(*d*) Chap. 5, p. 65 & 66.
(*e*) *Ibid.* p. 66.
(*f*) Tome 2, ch. 5, p. 160.
(*g*) Chap. 5, p. 69; ch. 6, p. 85.
(*h*) *Ibid.*
(*i*) Chap. 5, p. 68.

conclut que Dieu eſt autant méchant que bon (*a*) ; mais il en diſculpe la Nature : elle n'eſt point une marâtre, & nous n'avons aucun ſujet de nous en plaindre (*b*).

Sur la Nature de l'homme & ſur ſes opérations notre ſçavant Raiſonneur n'eſt pas moins d'accord avec lui-même. Il commence par reconnoître que le ſentiment eſt inexplicable (*c*), & il prétend l'expliquer par le ſeul méchaniſme de la matiere. Après avoir fait tous ſes efforts pour y réuſſir, il convient que ſon explication eſt inintelligible (*d*) : il eut été beaucoup mieux de ne pas l'entreprendre. Il diſtingue dans la matiere une ſenſibilité vive & une *ſenſibilité morte* (*e*) ; or une qualité morte ou paſſive eſt d'un grand ſecours pour produire la ſenſation qui eſt une action.

Pour concevoir que la matiere peut penſer, il faut ſuppoſer que la penſée eſt diviſible comme la matiere, & l'Auteur le ſoutient (*f*) : bientôt après il ſe rétracte, & il dit que les formes de la matiere ſont indiviſibles comme la penſée.

En attaquant la ſpiritualité de l'ame il

(*a*) Tome 2, ch. 3, p. 61, 64, 67.
(*b*) Chap. 16, p. 349, 353.
(*c*) Chap. 8, p. 103.
(*d*) *Ibid.* p. 118.
(*e*) Chap. 8, p. 105.
(*f*) *Ibid.* note, p. 113.

pose pour principe qu'un être non-étendu ne peut agir sur la matiere (*a*), & il prétend que l'idée des objets, la perception de leurs qualités, agissent sur le cerveau qui est matiere (*b*); comme si les idées & les perceptions étoient des êtres étendus. Selon son système il n'y a point de mouvement spontané dans l'homme (*c*); le cerveau même est purement passif dans les impressions qu'il reçoit (*d*). Mais le cerveau a le pouvoir de réagir sur lui-même, de se modifier lui-même, de reproduire des idées, d'en former de nouvelles sur le modele de celles qu'il a reçues (*e*). Si ces actes ne sont pas *spontanés*, qu'est-ce que ce terme signifie?

Dans un Chapitre il affirme que l'ame ou la volonté ne peut être cause du mouvement (*f*); dans un autre il enseigne que le mouvement des fibres du cerveau est cause de la volonté (*g*): le second mystere est sans doute beaucoup plus intelligible que le premier. Tantôt il dit qu'il ne faut pas comparer l'homme à un corps, simplement mû par une cause impulsive (*h*); tan-

(*a*) Chap. 7, p. 90.
(*b*) Chap. 11, p. 194 & 209.
(*c*) Chap. 2, p. 16.
(*d*) Chap. 11, p. 194, 201 & 209.
(*e*) Chap. 8, p. 114 & 117.
(*f*) Ch. 7, p. 92.
(*g*) Chap. 11, p. 191.
(*h*) Chap. 11, p. 208.

tôt il juge que l'ame agit & se meut suivant des loix semblables aux autres corps de la Nature (*a*).

L'homme, dit-il, n'est pas plus libre de penser que d'agir (*b*) : c'est une machine (*c*), un instrument passif entre les mains de la nécessité (*d*). Conséquemment c'est à la Physique & à la Médecine plutôt qu'à la Morale, de le réformer (*e*) ; cependant l'éducation, la Morale, les Loix, suffisent pour contenir & pour gouverner les hommes (*f*). Ces causes morales ne doivent-elles pas avoir une influence merveilleuse sur les mouvemens d'une machine? Il conclut que la *liberté*, c'est la *nécessité* renfermée au-dedans de nous-mêmes (*g*). Ainsi liberté & nécessité c'est la même chose.

Un dogme plus étonnant encore, c'est que la nécessité n'empêche point que les actions bonnes ou mauvaises ne soient imputées à l'homme (*h*) : les Loix & la société sont en droit de punir des agens nécessités (*i*). Mais l'Auteur établit ailleurs qu'un Dieu juste ne peut punir des actions nécessaires (*k*), que des erreurs invincibles, des crimes involontaires, ne peuvent être punis

(*a*) Ch. 13, p. 257.
(*b*) Ch. 10, p. 185 & 186.
(*c*) Ch. 12, p. 246.
(*d*) Ch. 6, p. 75.
(*e*) Ch. 9, p. 124.
(*f*) Titre du ch. 14.
(*g*) Ch. 11, p. 223.
(*h*) Ch. 12, p. 227.
(*i*) *Ibid.* p. 228.
(*k*) Tome 2, c. 7, p. 212.

que

que par le plus cruel & le plus injuſte des tyrans (*a*).

On demandera ſans doute, comment la Morale peut être compatible avec le ſyſtême de la néceſſité? Auſſi eſt-ce ſur-tout dans la Morale, que brille la Logique ſupérieure de notre Auteur,

Il commence par décider qu'il n'y a rien ni dans ce monde ni dans l'autre, qui puiſſe rendre vertueux, celui qu'une organiſation malheureuſe, une imagination emportée, &c. invitent au crime; que c'eſt toujours la néceſſité qui fait agir les hommes comme ils ſont (*b*): que nous ſommes bien ou mal, heureux ou malheureux, ſages ou inſenſés, raiſonnables ou déraiſonnables, ſans que notre volonté entre pour rien dans ces différens états (*c*): que la Nature diſtribue de la même main l'ordre & le déſordre, le plaiſir & la douleur, le bien & le mal, le vice & la vertu (*d*): que tout ce que nous faiſons ou penſons, tout ce que nous ſommes & ce que nous ſerons, n'eſt jamais qu'une ſuite de ce que la Nature univerſelle nous a fait: que toutes nos idées, nos volontés, nos actions, ſont des effets néceſſaires de l'eſſence & des qualités que cette Nature a miſes en

(*a*) Tome 2, ch. 10, p. 304.
(*b*) Ch. 13, p. 284.
(*c*) Chap. 11, p. 188.
(*d*) Chap. 12, p. 248.

nous; & des circonſtances par leſquelles elle nous oblige de paſſer & d'être modifiés (*a*).

Malgré tous ces principes, notre Philoſophe ne laiſſe pas de ſoutenir que la Nature n'a fait les hommes ni bons ni méchans (*b*); que ce n'eſt point la Nature qui fait les méchans (*c*).

En effet, dans ce ſyſtême, peut-il y avoir des méchans & des crimes? Tout eſt toujours dans l'ordre relativement à la Nature (*d*); il eſt dans l'ordre que le méchant nuiſe, parce qu'il eſt de ſon eſſence de nuire (*e*). L'homme eſt continuellement porté *par ſa nature* à ſatisfaire ſes paſſions & ſes caprices, ſans aucun égard pour ſes ſemblables (*f*). Or fera-t-on un crime à l'homme d'être dans l'ordre, d'obéir à la Nature, d'agir conformément à ſon eſſence?

Qu'eſt-ce donc que le vice & la vertu? La vertu eſt ce qui eſt conſtamment utile aux hommes vivans en ſociété; le crime, ce qui leur eſt nuiſible (*g*). Mais l'homme eſt-il obligé de ſe rendre utile aux autres ou de ne pas leur nuire, s'il a intérêt de faire le contraire? Non: pour que l'homme ſoit vertueux, il faut qu'il ait intérêt à l'être; il ſeroit inutile, peut-être même injuſte, de

(*a*) Chap. 1, p. 3.
(*b*) Ch. 9, p. 149.
(*c*) Ch. 17, p. 361.
(*d*) Ch. 12, p 248.
(*e*) Ch. 5, p. 65.
(*f*) Ch. 9, p. 141.
(*g*) Ch. 9, p. 134 & 135.

demander à l'homme d'être vertueux, s'il ne peut l'être sans se rendre malheureux (*a*); il se doit le bonheur à lui-même, il ne travaille pour les autres qu'afin de se le procurer (*b*). D'ailleurs l'intérêt du méchant est de satisfaire ses passions à tout prix (*c*). Par conséquent notre bonheur vrai ou faux, réel ou imaginaire, injuste ou légitime, est le seul motif qui peut nous déterminer; la vertu sans le bonheur n'est qu'une chimere.

A la vérité l'Auteur enseigne que l'homme ne peut se rendre heureux que par la vertu (*d*); mais il a soin de nous avertir que les intérêts ou les idées du bonheur, varient comme le tempérament (*e*); que la Nature seule fait les heureux; que les hommes mal nés mettent leur bonheur dans des biens imaginaires (*f*); qu'une organisation viciée, des opinions fausses, leur montrent le bien-être dans des objets nuisibles à eux-mêmes & aux autres (*g*). Il ne dépend donc pas plus de nous d'être vertueux que d'être heureux, de placer notre bonheur dans la vertu que dans le crime, d'avoir une idée vraie du bonheur que d'en avoir une idée fausse; tout dépend de la Nature, du tempérament, de l'organisa-

(*a*) Ch. 9, p. 151 & 152.
(*b*) Ch. 15, p. 318.
(*c*) *Ibid.* p. 316.
(*d*) Ch. 15, p. 317 & 319.
(*e*) Ch. 15, p. 316.
(*f*) *Ibid.* p. 328.
(*g*) *Ibid.*

tion. Telle eſt la Morale ſublime du Matérialiſme.

D'ailleurs, par une loi irrévocable du Deſtin, les hommes ſont forcés d'être mécontens de leur ſort (*a*); la vertu même eſt ſouvent un obſtacle au bonheur (*b*), le ſort de l'homme en ce monde eſt moins avantageux que celui des brutes (*c*). Voilà néanmoins le ſeul objet que l'homme peut ſe propoſer pour embraſſer la vertu; & cette félicité, moins parfaite que celle des brutes, doit être plus efficace pour rendre l'homme vertueux, que l'eſpérance d'un bonheur éternel en l'autre vie (*d*).

Notre Philoſophe répete continuellement que les fauſſes opinions des hommes ſont les vraies ſources de leurs malheurs (*e*); & dépend-il de nous d'avoir des opinions vraies? Non. Il eſt preſqu'auſſi difficile de nous faire changer d'opinions que de langage (*f*) : deux hommes ne peuvent pas ſeulement avoir la même idée de l'*unité*; exiger qu'un homme penſe comme nous, c'eſt exiger qu'il ſoit organiſé comme nous, qu'il ait reçu le même tempérament, la mê-

(*a*) Chap. 15, p. 330.
(*b*) Seconde Partie, ch. 9, p. 279.
(*c*) *Ibid.* chap. 5, p. 155.
(*d*) Tome 1, chap. 13, p. 281.
(*e*) Chap. 15, p. 333.
(*f*) Chap. 9, p. 139.

me éducation, qu'il ait contracté les mêmes habitudes; en un mot, c'eſt exiger qu'il ſoit nous-mêmes : il n'eſt pas plus le maître de changer d'opinions que de changer les traits de ſon viſage (*a*).

Eſt-il libre, du-moins, de réſiſter à ſes paſſions? Encore moins; dans la paſſion la raiſon eſt auſſi impoſſible à écouter, que dans le tranſport ou dans l'ivreſſe (*b*).

De quelle utilité peuvent donc être les leçons, les raiſonnemens, les exhortations, les invectives mêmes de notre Auteur? Dès le commencement de ſon livre, il a promis de guérir les maux du genre humain, en lui donnant des idées plus ſaines ſur la Nature, ſur la politique, ſur l'éducation, ſur la Morale : il réformera donc la Nature univerſelle qui a fait l'homme tel qu'il eſt, qui lui a donné ſes idées, ſes opinions, ſes habitudes, ſes erreurs. D'ailleurs les variations continuelles qui ſurviennent dans le tempérament de l'homme, ſont cauſe qu'il ne peut y avoir d'uniformité dans ſa conduite, ni de certitude dans les effets que nous pouvons en attendre (*c*); conſéquemment aucune Morale ne peut rendre la conduite de l'homme uniforme ni certaine.

(*a*) Chap. 10, p. 181; & tome 2, c. 10, p. 309.
(*b*) Tome 1, chap. 11, p. 201.
(*c*) *Ibid.* p. 197.

Même inconséquence, mêmes contradictions dans les effets que l'Auteur atribue à la Religion. C'eſt elle, ſelon lui, qui rend les peuples inſenſés, farouches, fanatiques, inutiles & méchans (*a*); ce n'eſt donc plus la Nature, l'organiſation, ni la néceſſité. Mais il nous fait obſerver ailleurs que l'homme ſuit rarement dans la pratique les maximes qu'il croit vraies dans la ſpéculation (*b*): comment donc l'homme peut-il être méchant, parce qu'il ſuit ſa Religion? L'Auteur ſe rétracte en attribuant le fanatiſme, les terreurs religieuſes & les grands crimes, au déréglement de l'imagination (*c*).

Selon lui, la foi d'un Dieu, l'eſpérance d'une autre vie, la Morale religieuſe, ne ſervent de rien pour réprimer les paſſions des hommes (*d*), & il prétend que ces mêmes reſſorts ont été aſſez puiſſans, pour aſſervir les peuples ſous le joug des Souverains & ſous la tyrannie des Prêtres (*e*). Par quelle fatalité la Religion, ſi efficace contre l'eſprit d'indépendance, ne peut-elle rien ſur les autres paſſions?

Selon lui, la Religion nous peint Dieu comme un Deſpote impitoyable, dont rien

(*a*) Chap. 13, p. 287.
(*b*) Tome 2, ch. 12, p. 343.
(*c*) Chap. 9, p. 129 & 130.
(*d*) Tome 2, ch. 8, p. 235 & 254, &c.
(*e*) *Ibid.* p. 241. & 248.

n'adoucira les arrêts (*a*); & elle fournit aux plus méchans hommes, des moyens de détourner la foudre de dessus leur tête (*b*): elle effraye donc les bons pour rassurer les méchans?

Selon lui, le dogme de l'immortalité de l'ame est un effet de la politique profonde des Théologiens (*c*); & il est né de l'envie naturelle qu'ont les hommes d'exister toujours (*d*): aussi rien de plus universellement répandu que ce dogme, ni de plus populaire (*e*).

Selon lui, la créance d'une vie future est une illusion (*f*); & l'ambition de vivre dans la mémoire des hommes est une passion noble fondée sur la Nature (*g*). La premiere ne sert de rien pour arrêter les crimes; la seconde a enfanté les vertus les plus héroïques.

En raisonnant sur le suicide, l'Auteur a fait paroître la même justesse & la même sagacité. Après avoir posé pour principe que le but de la Nature est la conservation de tous les êtres (*h*), il soutient que l'homme, en se détruisant lui-même, accomplit un arrêt de la Nature (*i*). Il avoue que le sui-

(*a*) Ch. 13, p. 269.
(*b*) *Ibid.* p. 272 & 286.
(*c*) Ch. 7, p. 96.
(*d*) Ch. 13, p. 260.
(*e*) *Ibid.*
(*f*) *Ibid.* p. 260.
(*g*) Ch. 14, p. 295.
(*h*) Ch. 4, p. 49.
(*i*) Ch. 14, p. 304.

cide eſt l'effet d'une maladie, d'un tempérament vicié (*a*), d'un dérangement de la machine (*b*); & il le ſoutient raiſonnable & légitime. Il blâme la peine de mort rendue trop fréquente par les Loix civiles (*c*); & il accorde à tout pariculier la liberté de ſe l'infliger ſans l'avoir méritée.

Tel eſt le procédé d'un Ecrivain qui ſe donne pour Philoſophe & pour réformateur du genre humain. Quand ſon ſyſtême ne ſeroit pas évidemment faux pour le fond, il ſeroit encore digne de réprobation pour la forme ; quand nous pourrions croire que c'eſt la matiere qui penſe, il ne ſeroit pas plus permis à la matiere qu'à l'eſprit de déraiſonner. Pour avoir droit de nous reprocher des contradictions, il ne falloit pas y tomber à toutes les pages de ſon livre.

§. 7.

Nous pouvons donc nous raſſurer ſur les effets que peut produire cet Ouvrage ſi hardi, qui s'annonce ſur un ton ſi impoſant, & que cerains lecteurs regardent comme un chef-d'œuvre de Métaphyſique : cet éloge ne doit pas nous donner une grande idée de la leur. Le Syſtême de la Nature, ne

(*a*) Ch. 11, p. 196.
(*b*) Ch. 14, p. 307 & 310.
(*c*) Ch. 12, p. 232.

persuadera que ceux qui ont une forte envie d'être persuadés ; il ne mettra l'Athéisme dans l'esprit, qu'à ceux qui l'ont déja dans le cœur. Loin de nuire à la Religion, il lui rendra peut-être des services essentiels.

1°. Les Philosophes se plaignoient de ce qu'ils n'avoient pas la liberté de publier & de prouver leurs opinions ; jusqu'ici, dit notre Auteur, le système de l'Athéisme n'avoit pas été développé ; les Prêtres seuls, ont le privilége de dire & d'écrire ce qu'ils veulent (*a*). Cette plainte n'aura plus lieu : dès qu'il est permis d'imprimer & de publier l'Athéisme, on ne peut plus être gêné sur rien. Nous sçavons donc enfin les raisons des Matérialistes ; leur système n'est plus inconnu, & il étoit important de le connoître. Ceux qui l'ont soutenu autrefois, l'avoient rendu inintelligible, & par là-même plus difficile à réfuter ; l'Auteur que nous examinons, l'a mis à portée de tout le monde, & nous a fourni le moyen d'en démontrer plus aisément l'absurdité.

2°. Voilà un Schisme déclaré parmi les Philosophes. Qu'est devenue cette unanimité prétendue dans la profession du Déisme, ou de l'adoration d'un seul Dieu, dont ils ont voulu nous étourdir (*b*) ? Si nous en

(*a*) Tome 2, ch. 2, p. 331.
(*b*) Confession de foi des Théistes ; Lettres sur les Auteurs Anglois ; Lettres sur les Miracles, &c.

croyons notre Auteur, le Déïsme n'est point un système soutenable ; il est sujet aux mêmes inconvéniens que les Religions révélées, & les Déïstes sont encore plus inconséquens que les superstitieux (*a*). Ainsi, il n'y a point de milieu possible entre la Religion révélée & l'Athéïsme. Désormais il ne reste aux Déïstes que deux partis à prendre ; ou de faire cause commune avec les Théologiens, pour réfuter le Système de la Nature ; ou de trahir par leur silence la Religion naturelle qu'ils feignoient de soutenir. Nous sçavons d'avance quels seront les efforts de leur zèle ; ils aimeront beaucoup mieux voir triompher l'Athéïsme que la Religion chrétienne : & il falloit cette circonstance pour faire tomber le masque dont ils s'étoient couverts.

3°. L'on voit enfin où l'incrédulité doit nécessairement aboutir. Les premiers qui ont écrit parmi nous contre la Religion, ou n'ont pas apperçu toutes les conséquences de leurs principes, ou ils ont eu grand soin de les cacher. Ils vouloient seulement, disoient-ils, détruire les superstitions ; & ils en sont venus par degrés à nier l'existence de Dieu. S'ils avoient commencé par là, ils auroient révolté tout le monde ; ils ont donc

(*a*) Tome 2, ch. 7, p. 216 & 225, Contag. sacrée, c. 9, 45.

cherché à nous familiariser peu-à-peu avec le poison : ils nous ont fait essuyer cent volumes de déclamations & de sophismes, avant de nous dire clairement, *il n'y a point de Dieu.* Depuis que ce mot fatal est prononcé, ils cessent d'être redoutables. Ils conviennent de l'horreur que tous les hommes ont naturellement pour l'Athéisme (*a*); ils avouent que ce système n'est point fait pour entrer dans tous les esprits, qu'il ne peut être embrassé que par ceux qui pensent profondément, & qui ont assez de force pour se défaire de tout préjugé (*b*). C'est reconnoître à-peu-près que pour être Athée il faut renoncer au sens commun : une tête bien saine ne se résout pas aisément à cet étrange sacrifice. Puisqu'il n'est aucun milieu raisonnnable entre la Religion Chrétienne & l'Athéisme, nous n'avons rien de mieux à faire que de demeurer tels que nous sommes.

4°. Tant que les Philosophes ont attaqué la Religion sous le manteau du Déisme, ils ont fait illusion par un zèle affecté pour la loi naturelle, par les maximes pompeuses de morale qu'ils se sont efforcés d'établir. On voyoit encore, ou l'on croyoit voir une regle pour conduire les hommes, un

(*a*) Tome 2, chap. 11, p. 323.
(*b*) *Ibid.* chap. 13, p. 381.

frein pour contenir les passions. Mais sous l'empire de l'Athéisme, que deviendroit la Morale ? Nous avons montré que dans ce système il n'y en a plus, que les passions sont la seule loi de l'homme. Tel qui ne veut point de Religion pour lui-même, en veut une pour son épouse, pour ses enfans, pour ses domestiques, pour le peuple. On sent très-bien que l'homme sans Dieu est aussi sans conscience ; que c'est un animal féroce avec lequel il n'y a plus de sûreté. Verra-t-on tranquillement l'Athéisme communiqué à la multitude, à des ames violentes & farouches, que la Religion seule peut apprivoiser, prêché dans le style le plus propre à échauffer les esprits, & à mettre la société en combustion ? Sçaura-t-on bon gré aux Philosophes du péril auquel ils nous exposent ?

5°. Si l'Auteur avoit écrit sur un ton plus modéré, on auroit pu croire que son ouvrage étoit dicté par l'amour du bien public & de la vérité ; mais ces motifs n'inspirent point l'aigreur ni la haine contre ceux qui sont dans l'erreur. Lorsque la passion parle, son langage est suspect ; on doit se tenir en garde contr'elle. Quel jugement portera-t-on du dessein de l'Auteur, lorsqu'on sera convaincu qu'il n'a point prétendu ni espéré de persuader les lecteurs de la vérité de son système, mais d'établir l'*indifférence*

des systêmes & la liberté de penser (*a*)? Lorsqu'on lira dans son livre, que *les opinions des hommes ne sont dangereuses que lorsqu'on veut les gêner* (*b*)? Le zèle pour la vérité est-il compatible avec cette indifférence? Est-il nécessaire de déclamer avec tant de chaleur, contre des opinions qui ne sont pas dangereuses?

6°. En voyant paroître un nouvel Ouvrage pour établir l'Athéisme, on se figure d'abord que l'Auteur a inventé un systême nouveau, mieux lié, mieux prouvé, plus satisfaisant que les hypothèses des anciens Philosophes. Les lecteurs instruits seront fort étonnés, lorsqu'en faisant l'analyse de celui-ci, ils verront que c'est toujours le même pour le fond, que celui des Epicuriens, de Lucrèce, de Spinosa; que les efforts que l'on a faits pour en réparer les breches, n'ont pu en déguiser l'absurdité, ni en sauver les contradictions : que le Systême de la Nature est copié, pour la plus grande partie, d'après *la Contagion sacrée*, *le Christianisme dévoilé*, le livre de l'*Esprit*, l'*Essai sur les préjugés*, &c. qu'en moins de dix ans, c'est pour la vingtiéme fois, au moins, que l'on répete les mêmes objections & les mêmes clameurs.

(*a*) Tome 2, ch. 13, p. 286.

(*b Ibid.* chap. 7, note, p. 224. Contagion sacrée, ch. 15, p. 181.

L'Athéisme aura donc parmi nous le même sort que chez nos voisins, d'où il nous est arrivé. Lorsque les Athées commencerent à s'y montrer, ils causerent un moment de surprise, comme ces animaux rares dont l'espéce n'étoit pas encore connue : à force de les voir & de les entendre, on s'est accoutumé à les mépriser, on a fini par les détester, & la Religion nationale n'a rien perdu de ses droits.

Il est démontré que le système du Matérialisme est absurde, ses principes contradictoires, sa morale fausse & pernicieuse, ses promesses ridicules, ses projets chimériques : il semble que les Philosophes ne se soient hasardés à le proposer, que pour nous détromper de l'illusion qu'ils nous ont causée pendant quelques momens, & pour nous ramener, par l'excès de leur égarement, à la croyance d'un Dieu & à la pratique d'une Religion. Il est démontré que ce système propose à croire plus de mysteres ou de choses inconcevables que la Religion Chrétienne, ne met dans l'esprit que des idées sombres & affligeantes, désespere les ames vertueuses, enhardit les méchans, les roidit contre les remords & contre la crainte d'un avenir, sappe les fondemens de la société, met les hommes dans un état de guerre, où tout l'avantage est du côté des scélérats, & livre la vertu sans défense à

tous les attentats des passions. Une société de Matérialistes seroit un troupeau de tigres toujours prêts à fondre sur le plus foible, & qui finiroient par se dévorer les uns les autres. Cette vérité, déja suffisamment prouvée par les remarques précédentes recevra encore un nouveau jour dans la seconde Partie de cet Ouvrage.

Fin de la premiere Partie.

ERRATA du Tome I.

Page 32, *ligne* 19, du mouvement, *mettez un* point.

Page 67, Chapitre VI, *lisez* Chapitre IV.

Page 81, *ligne* 8, les inanimés, *lisez*, les êtres inanimés

Page 333, *ligne* 10, deux pages entieres contre, *lisez* deux pages entieres de déclamations contre